ISSN 2545-3823

Orthódoxi Evrópi

Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej

Rocznik
Pracowni Historii Europy Środkowo-Wschodniej UwB

vol. 6/2023

Orthódoxi Evrópi

STUDIA DO DZIEJÓW KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO
W EUROPIE WSCHODNIEJ

Rocznik
Pracowni Historii Kościoła Uniwersytetu w Białymstoku

vol. 6/2023

Orthódoxi Evrópi

Studia do dziejów
Kościoła prawosławnego
w Europie Wschodniej

vol. VI / 2023

Православная Европа
Исследования по истории Православной Церкви
в Восточной Европе

Orthodox Europe
Studies for the history of the Orthodox Church
in Eastern Europe

Ορθόδοξη Ευρώπη
Μελέτες για την ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας
στην Ανατολική Ευρώπη



Białystok 2023

Wydawca:

Pracownia Historii Kościoła Uniwersytetu w Białymstoku
Laboratory of History of Church at the University of Bialystok

ISSN 2545-3823

Предыдущие тома „Православная Европа”
Previous “Orthodox Europe” volumes;
Προηγούμενοι αριθμοί „Ορθόδοξη Ευρώπη”
https://kamunikat.org/orthodoxi_evropi.html

Wolumen ukazał się dzięki wsparciu finansowemu
MAŁGORZATY PAWLUCZUK, EUGENIUSZA MAKAREWICZA, IRENY BARAN

The volume was released thanks to the financial support of
MAŁGORZATA PAWLUCZUK, EUGENIUSZ MAKAREWICZ, IRENA BARAN

Том выпущен благодаря финансовой поддержке
МАЛГОЖАТЫ ПАВЛЮЧУК, ЕВГЕНИА МАКАРЕВИЧА, ИРЭНЫ БАРАН

Spis treści

Wprowadzenie

Oddajemy do rąk czytelników szósty numer czasopisma „Orthódoxi Evrópi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej". Pięć pierwszych numerów czasopisma wzbudziły szerokie zainteresowanie w kraju i zagranicą. Deklarację współpracy z redakcją pisma złożyło wielu znanych badaczy dziejów Kościoła prawosławnego w Europie. Redakcja dziękuje za propozycje współpracy, wszelkie uwagi i pomysły. W założeniach inicjatorów czasopisma jest jego otwartość na opracowania poświęcone różnych aspektom funkcjonowania prawosławia w Europie Środkowej i Wschodniej. Z radością witamy nowych autorów i współpracowników. Mamy nadzieję, że czasopismo „Orthódoxi Evrópi" będzie naszym wspólnym dziełem.

Niniejszy nowy periodyk zawiera kilka artykułów na temat historii prawosławia w Europie Wschodniej. Periodyk „Orthódoxi Evrópi" przedstawia artykuły, które stanowią wstęp do poznania dziejów społeczności prawosławnej w Europie Wschodniej. Celem periodyku jest również zwrócenie uwagi na relacje między Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim w tej części Europy. Chcielibyśmy przedstawić ten problem w wielu aspektach: religijnym, politycznym, kulturowym i społecznym. Pokazanie tych relacji jest bardzo ważnym zadaniem, ponieważ są one dziedzictwem całej wspólnoty prawosławnej. Mamy nadzieję, że pismo „Orthódoxi Evrópi" da nowy impuls do badań nad wpływem chrześcijaństwa wschodniego na formowanie się tożsamości narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Autorzy wyrażają przekonanie, że nasze czasopismo pozwoli lepiej zrozumieć rolę Kościoła prawosławnego w kształtowaniu tradycji cywilizacyjnej tej części Europy.

Chcemy przypomnieć, że periodyk „Orthódoxi Evrópi" skierowany jest do szerokiego grona czytelników, którzy nie posiadają wiedzy z zakresu historii krajów Europy Wschodniej i relacji międzywyznaniowych. Autorzy tekstów pragną zwrócić uwagę na problemy, które miały znaczący wpływ na dzieje ludności prawosławnej w Europie Środkowo-Wschodniej i krajach sąsiednich. Problemy te mają wielkie znaczenie w historii tych państw i tożsamości ich mieszkańców. Ukazywanie istotnych wydarzeń w dziejach prawosławia w Europie Środkowo-Wschodniej nie jest jedynie przypomnieniem faktów historycznych, ale sposobem ukazania złożoności minionych relacji międzywyznaniowych.

Foreword

Herby we present our readers with the fifth issue of "*Orthódoxi Evrópi*. *Studies on the history of the Orthodox Church in Eastern Europe*". The first four issues of the journal have aroused wide interest in the country and abroad. Many well-known scholars of the history of the Orthodox Church in Europe have declared their willingness to participate in the journal's development. The editorial boards is grateful for offers of cooperation, all comments and ideas. One of the assumptions of the initiators of the journal are for it to be its open to studies devoted to a variety of aspects of the functioning of Eastern Orthodoxy in Central and Eastern Europe. We are happy to welcome new authors and collaborators. We hope that the "*Orthódoxi Evrópi*" magazine will be our common achievement.

This new periodical contains some articles about the history of Orthodox Christianity in Eastern Europe. The periodical "*Orthódoxi Evrópi*" presents articles, which are an introduction to the history of different problems concerning the Orthodox peoples in Eastern Europe. The aim of the periodical is to draw attention to the relations between the Orthodox and Catholic churches in this part of Europe. We would like to present the many aspects of this problem: religious, political, cultural and social. Showing these relations is a very important task, as they are the heritage of the whole Orthodox community. We hope that this tome will give a fresh impulse for research on the influence of the Orthodox Christianity on the formation of the identity of the nations of Central and Eastern Europe. We also hope that this new periodical will take up the problem of presenting the role of the Orthodox Church in the formation of the civilizational tradition of this region of Europe.

We would like to reiterate that "*Orthódoxi Evrópi*" is directed at a wide audience, who are not necessarily knowledgeable about the field of the history of the countries of Eastern Europe and interdenominational relations. Authors would like to point out certain problems, which have had a significant influence on the history of the Orthodox in Central and Eastern Europe and neighboring countries. These questions have a great significance for the history of these states and the identity of their inhabitants. Showing the dramatic moments in the history of the Orthodoxy in Central-Eastern Europe is not merely a reminder of historical fact, but a way of showing the complexity of past interdenominational relations.

ANTONI MIRONOWICZ

The Orthodox Church in Poland during the reign of the two last Piasts kings

Słowa kluczowe: Cerkiew prawosławna, Dynastia Piastów, Ziemie polskie
Keywords: Orthodox Church, Piast Dynasty, Polish Lands

Streszczenie

Kościół prawosławny w Polsce za panowania dwóch ostatnich Piastów

Cerkiew na ziemiach ruskich była organizacyjnie i duchowo powiązana ze społecznością prawosławną znajdującą się na terytorium państwa pierwszych Piastów. Z tego powodu rozpatrywanie sytuacji ludności w granicach państwa polskiego musi uwzględniać charakterystykę Kościoła ruskiego. Położenie wyznawców Kościoła prawosławnego w Polsce zmieniało się wraz ze zmianami organizacyjnymi w strukturze cerkiewnej, zmianami w relacjach między księstwami polskimi i ruskimi, a zwłaszcza kolejnymi przesunięciami granic naszego państwa na wschodzie.

Abstract

The Orthodox Church in Poland during the reign of the two last Piasts kings

The Ruthenian Church was organisationally and spiritually connected to the Orthodox community in the early Piast state. Therefore, an analysis of the situation of Polish Orthodox Christians has to include the aforementioned overview of the Ruthenian Church. Their position changed along with the organisational changes in the Orthodox Church, changes in relations between the Polish and Ruthenian states, and especially the alterations to the eastern border of Poland.

[1] Prof. Antoni Mironowicz, Head of the research laboratory of the History of Church of the University in Białystok. His specialisation is the history of the Eastern Church in Middle-Eastern Europe. He is an author of 68 books and around 525 other works on this subject. ORCID 0000-0001-7856-2191.

At the end of the 13th century the Orthodox Church in Rus' belonged to the Kievan metropolis, which included the territories of the former Grand Duchy of Kiev, divided into seven dioceses, as well as the Great Rus', divided into twelve dioceses. Since the mid-13th century metropolitans increasingly resided in Vladimir-Suzdal, while metropolitan Maxim (1283-1305) moved to Moscow for good. The strong connection between the Orthodox Church and the state meant that the Kievan metropolitans started playing an important role in strengthening the princes of first Vladimir and later Moscow, as well as the unification of Ruthenian lands. Therefore, their spiritual authority was seen in Poland and Lithuania as a threat to the political independence of Polish and Lithuanian territories which were under the jurisdiction of the Kievan metropolis. Efforts were made to create an independent Orthodox Church Structure in Poland and Lithuania, out of fear of the effects of the Kievan metropolitans' authority in these lands.

The creation of the Lithuanian metropolis greatly diminished the power of the Kievan metropolitans residing in the Grand Duchy of Moscow. Similarly, the creation of the Halych metropolis led to significant changes in the hitherto organisation of the Orthodox Church in Ruthenian lands. A new province was created, which was independent of Kiev. Halych became the seat of a metropolis, while the bishops of Volodymyr used the title of protothronos, as they held an older eparchy. The Volodymyr bishopric was the most important suffragan bishopric in the Halych metropolis. The Smolensk bishopric is not among the dioceses of the Halych metropolis, as it had always been listed by the Greek Church as part of the Little Rus' province. The Smolensk diocese was only listed as belonging to the Halych metropolis during the reign of duke Vytautas. Similarly, since 1401 the Akkerman diocese is listed as the Halych suffragan bishopric[2].

The first metropolitan of Halych was Nyphont, who was succeeded by Peter. We do not know exactly when they held their positions. Indirectly, the date of Peter's ascent to the position can be identified based on other sources. Ruthenian sources state that after the death of metropolitan Maxim of Kiev in 1305 an otherwise unknown hegumen Gerontius falsely assumed the mantle of bishop and travelled to Constantinople to be confirmed. Prince George I took advantage of the resulting confusion sending hegumen Peter of Volhynia to the Constantinopolitan patriarch to be consecrated as the metropolitan of Halych. According to father Jan Fijałek, patriarch Afanasy (1302-1309) only partly met the princes' expectations, as he did not consecrate Gerontius, but consecrated Peter as the metropolitan of Kiev. Thus Maxim was succeeded by metropolitan

[2] I. Szaraniewicz, *Patryarchat wschodni wobec Kościoła ruskiego i Rzeczypospolitej polskiej*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności w Krakowie", t. VIII, Kraków 1878, p. 257; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa kościoła wschodniego na Rusi*, „Kwartalnik Historyczny", t. XI, 1896, p. 494.

Peter (1308-1326), “a man of such diligence in his pastoral duties that the north Ruthenians unanimously cried out in praise of his virtue”. Metropolitan Peter, who spent most of his time in Moscow, was raised to sainthood at the end of the 15th century by the metropolitan of Kiev and Moscow, Cyprian (1389-1406)[3]. It seems, however, that metropolitan Peter first became the head of the Church in Galician Rus’ and only after 1308 did he become the metropolitan of Kiev. I reject the possibility that two people bearing the same name were the metropolitans of Halych and Kiev. After metropolitan Peter had moved to Moscow, he lost governance of the Orthodox Church in Galician Rus’, where he was succeeded by Gabriel. One should not discard the view that bishop Gabriel could have initially been a vicar to the Kiev metropolitan. His jurisdiction extended to bishoprics in Galician Rus’ and he might have only been a titular metropolitan. It should be repeated that in a titular metropolis a regular bishop was raised to the position for life or for a set period of time. The status of a titular metropolis was similar to that of autocephalic archbishoprics. It was common in the Constantinopolitan patriarchate that Emperors would give an honorary rank of metropolitan (for life or temporarily) to chosen bishops.

Let us return to Polish foreign policy in the East. Until the end of the reign of Władysław I the Elbow-high Polish-Ruthenian relations were friendly. The Polish prince remembered the support he received from prince George and therefore supported his sons in their struggle for the thrones of Halych and Volodymyr after his death in 1308[4]. Despite a difficult domestic situation Władysław I managed to set up his loyal nephews on the throne of Halych and Volodymyr. In the end, Andrew became the prince of Volodymyr and Leo of Halych[5]. Under their reign the principalities rapidly developed economically. Ruthenian merchants traded with Poland, the Teutonic Knights, German cities, Flanders, and even England. The friendly relations between Poland and princes Andrew and Leo were expressed in the marriage of their sister Mary to Władysław’s ally, prince Trojden of Masovia (ca 1309). The Ruthenian princes associated with Władysław I drew the interest of Rome. In a letter of 3rd February 1317 the Pope called upon them to unite with the western church[6]. This proposition did not have the support of Władysław I, who had a better grasp of the reality of the situation I Ruthenian territories and had good relations with Ruthenian princes. This made him unpopular with Latin clergy. In 1308 archbishop Jakub Świnka sued the bishop of Cracow, Jan Muskata. He testified during proceedings that Władysław I had to seek refuge from Wenceslaus

[3] Ibidem, pp. 498, 499; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* Białystok 2003, pp. 113, 114.
[4] Characteristics of the prince presented by Jan Długosz: „Był mężem rozumnym, wspaniałym i hojnym, pod którego rządami Ruś słynęła pokojem i wielkim bogactwem”. F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku,* Wrocław 1997, pp. 88, 89.
[5] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, Warszawa 1966, pp. 237-241.
[6] „Monumenta Polonia Vaticana”, vol. I, ed. J. Ptaśnik, Kraków 1913, no. 138.

among “foreigners and schismatics”[7]. He probably meant prince George I of Halych, who hosted Władysław in 1303[8]. Next year Jan Muskata complained to the papal legate Gentilis about Władysław bringing an invasion of pagans and schismatics into Christian lands[9], by which he meant the military aid sent by George I.



Trojden I, Duke of Masovia
https://en.wikipedia.org/wiki/Trojden_I,_Duke_of_Masovia [access 2019.04.04]

The territorial development of the principality of Halych and Volodymyr was stopped by Lithuania’s rise to power. A new player arrived on the international stage – the Teutonic Order, which was a growing threat to its neighbours. In order to limit Lithuania’s potential, the Teutonic Knights made a pact with Ruthenian princes. In response to this the Lithuanian duke Gediminas made plans to accept Christianity and in 1321 made a similar deal with Galician Rus’, which was strengthened by marriage between prince Liubartas and the daughter of prince Andrew of Volodymyr. This was not a unique case. Lithuanian dukes were fond of marital alliances with Ruthenian princesses. Grand Duke of Lithuania Algirdas married Mary, the daughter of prince Yaroslav Vasylevich

---

[7] “(...) ad gentes extraneas et scismaticas profligare (...)”, „Monumenta Polonia Vaticana”, vol. III, ed. J. Ptaśnik, Kraków 1914, no. 121, p. 78.

[8] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, p. 229 and next.; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006, p. 107.

[9] „paganos et scismaticos, sicientes sanguinem effundere Cristianum, in partes duxit Cristianorum”, „Kodeks dyplomatyczny Małopolski”, t. II, ed. F. Piekosiński, Kraków 1886, no. 547, p. 215.

of Vitebsk, in 1318. Ca 1322 Liubartas married the daughter of prince Alexander of Volhynia.

In 1323 Ruthenian princes Andrew and Leo died under unclear circumstances. Their deaths could have resulted from the conflict between Lithuania and the principality of Halych and Volhynia over Podlasie, which drew the interest of Lithuania, Rus', and Masovia. Until the end of the 13th century it had belonged to Rus' and by the second half of the next century to Lithuania. This transition could have resulted from Gediminas's aggressive plans. War with Lithuania could have been what led to the violent deaths of the Romanovich princes[10]. Władysław I informed the pope with regret that the last two "Ruthenian schismatic princes" had died, leaving his lands open to the Tartar threat[11]. This document confirms that the Ruthenian principalities were only nominally subservient to the Tartars. The principality of Halych and Volodymyr was an active participant in all the events in this part of Europe and therefore events such as the deaths of both princes could not be irrelevant, and not just to Władysław I. The deaths of Andrew and Leo drew the attention of all of Volodymyr's neighbours. However, the Polish king had particular commitments in Rus'. Related to the Romanovich line himself, he would have seen the death of his devoted allies and nephews as a personal tragedy.

From the mid-13th century the princes of Halych and Volodymyr accepted Tartar superiority. After the deaths of the Romanovich princes Poland and Hungary feared that these principalities would go under direct Tartar rule. Władysałw I was prepared for a military intervention in Rus' that would set up a friendly prince on the vacated thrones. His plans were also of interest to Latin bishops. Initially, the Polish king wanted to make the intervention into a crusade against the Tartars, which is why in 1325 he gained absolution from the pope for all the knights who would fight „contra scismaticos, Tataros, paganos aliasque permixtas nationes infidelium"[12]. Grand Duke Gediminas of Lithuania also vied for control of the principality of Halych and Volodymir, as did the Hungarians who yet again brought up their claims to Halych. In the end, Władysław's diplomatic efforts placed on the throne Bolesław, who was the son of prince Trojden of Masovia and Mary, daughter of George I. Gediminas accepted this nomination in return for control over the remaining parts of Podlasie[13].

---

[10] H. Paszkiewicz, *Z dziejów Podlasia w XIV w.*, „Kwartalnik Historyczny", t. XLII, 1928, pp. 238-240.

[11] „Monumenta Polonia Vaticana", ed. J. Ptaśnik, vol. I, no. 83, p. 73; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, Київ 1905, pp. 120, 527; B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, pp. 254, 255.

[12] „Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", ed. Augustinus Theiner, vol. I, Romae 1860, pp. 334, 338.

[13] A. Prochaska, *W sprawie zajęcia Rusi*, „Kwartalnik Historyczny", t. VI, Lwów 1892, p. 6; H. Paszkiewicz, *Ze studiów nad polityką polską, litewską i krzyżacką Bolesława Jerzego, ostatniego księcia Rusi halicko-włodzimierskiej*, „Ateneum Wileńskie", t. II, Wilno 1924, p. 49; idem,



Gediminas, Grand Duke of Lithuania
https://en.wikipedia.org/wiki/Gediminas [access 2019.04.04]

Bolesław started his reign in Volodymyr in the summer of 1323 as a successor to his mother, due to the extinction of the male line of succession. He converted to Orthodox Christianity and took a new name – George. Acceptance of the eastern rite, which was probably politically motivated, opened the way for his sons to succeed to the combined throne of Halych and Volodymyr. George the first used the title "prince of the Ruthenian lands of Halych and Volodymyr" which suggests that he ruled both principalities. The issue of church union resurfaced during his reign. The pope hoped that, because of George's good relations with Władysław I the Elbow-high, the Halych metropolis could be turned into a subject of Avignon. The pope issued a bull addressed to prince George I of Volodymyr, praising him for his plans of returning to Catholicism. In 1327 John XXII encouraged Władysław I to convince the Ruthenian prince to return to the Catholic faith[14]. The pope's appeals were ineffective, as Władysław I, knowing the Ruthenian situation, did not intend to

Polityka ruska Kazimierza Wielkiego, Warszawa 1925, pp. 43, 44; B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, pp. 268-270.

[14] „Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", vol. I, pp. 383, 384; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, p. 134; W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, Lwów 1904, p. 193.

encourage such conversions, just as he did not with princes Andrew and Leo. Such a delicate religious matter could only create unnecessary conflicts and strengthen the anti-Polish opposition in Galician Rus'.

George's reign also saw a warming in relations with Lithuania. Proof of this can be found in the 1331 marriage between the Ruthenian prince and Gediminas's daughter, who received the Christian name Euphemia. One year prior, the Lithuanian metropolis, which was competing with the one in Halych, was abolished. This put an end to the jurisdiction conflict between Vilnius and Halych over the Turov and Volodymyr bishoprics. According to the Vatican catalogue of bishoprics belonging to the Constantinopolitan patriarchate "the Lithuanian metropolis has already been established once through the overzealousness of king Andronicus Palaiologos the Elder, to later disappear entirely, for one because Christians have not been in Lithuania for long, and because its Christian populace resided in Rus', where they could easily be governed by the Ruthenian metropolitan"[15]. It is unknown which Ruthenian metropolitan the author has in mind – of Kiev or of Halych. There is no doubt that the person behind the dissolution of the Lithuanian metropolis was metropolitan of Kiev, Theognostus (1328-1353). He hailed from Constantinople and had the reputation of a man well educated, honest, and devoted to his mission[16]. He favoured a unified Orthodox Church province and sought to do away with both the Lithuanian and Galician metropolis.

It should be reminded that since its creation in 1303 by the first half of the 14th century the Halych metropolis had had four metropolitan bishops. The first was bishop Nikon (1303-1305), followed by Peter (1305-1309), Gabriel (1326-1328) and Theodor. Each of them received the privilege to assume the mantle of metropolitan from the patriarch of Constantinople[17]. The Kievan metropolitans, who resided in Moscow or in Volodymyr-Suzdal, sought to have the Halych metropolis removed. This policy was supported by the dukes of Moscow, who had close ties to Constantinople and could exert a strong influence on the decisions made by Constantinopolitan patriarchs. The successor of metropolitan Peter, Theognostus, was particularly active in seeking the abolition of the Halych metropolis. Under his reign the Halych metropolis was reduced to the position of suffragan to the Kiev metropolis, and even the Halych bishopric was considered lesser than the one in Volodymyr. The Constantinopolitan patriar-

[15] J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, pp. 515, 516; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 109.
[16] N. Gregoras, *Historiae byzantinae*, vol. XXXVI, Cambridge University Press 2012, pp. 24-27; *Corpus scriptorum historiae byzantinae. Nicephorus Gregoras*, vol. III, ed. Bonnae, 1855, pp. 513-515.
[17] „Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", ed. Augustinus Theiner, vol. II, Romae 1864, pp. 626, 627; Макарий (Булгаков) митрополит, *История Русской Церкви,* т. IV, Санкт-Петербург 1886, p. 57.

chate treated the Halych bishops differently. The patriarch always considered them to be archbishops or metropolitans[18].

Let us take a closer look at the events which led to the demise of the Halych metropolis. After his death in 1328 metropolitan Gabriel was succeeded by metropolitan Theodor. Theodor's election took place in May 1328 with the participation of metropolitan Theognostus and bishops of Przemyśl, Chełm, Lutsk, and Volodymyr. The presence of the metropolitan of Kiev suggests that Theodore was ordained as the bishop of Halych, not as metropolitan. This view is confirmed by the participation of bishops: Athanasius of Volodymyr, Mark of Przemyśl, Joannes of Chełm, and Theodore of Lutsk in the election of bishops in Muscovite Rus' in 1329-1335. Metropolitan Theognostus of Kiev had a particular interest in the western Ruthenian bishoprics, fearing that they might not stay in their current church province. There is no doubt that despite Theognostus's policies bishops Theodore received the rank of metropolitan of Halych. At the 6th April 1331 synod, convened by patriarch Isaiah (1323-1334), bishop Theodore appeared as the metropolitan of Halych, which prompted metropolitan Theognostus to journey to the patriarchate. By his efforts the Halych metropolitan was reduced to the position of a suffragan bishop to Kiev until 1335.[19] The abolition of the Halych metropolis turned out to be temporary and attempts were soon made to reactivate it.

The new rapprochement between George I and Gediminas protected the principality of Volodymyr and Halych from Lithuanian incursions and gave the Ruthenian prince greater independence in relations with Poland[20]. The prince struck another deal with the Teutonic Knights in 1334. This settlement, which increased the principality's prestige, was co-created by metropolitan Theodore of Halych and the boyar leader Dimitri Detka – George's closest advisors. The young prince was forced not only to defend his independence from Polish, Lithuanian, and Hungarian expansionism, but also to face the boyars who looked unfavourably on his reign. One of the things which turned his subjects against him, were religious accusations raised against George I. The prince himself, despite the efforts of the papal curia, remained faithful to the Orthodox Church, but he also supported the development of Roman-Catholic church structures. The first Latin bishopric, led by a Ruthenian bishop by the name of Ivan, was established during his reign[21].

Władysław I the Elbow-high died in 1333. His successor Casimir III the Great continued his Ruthenian policy. At the 1335 Congress in Visegrád he already expressed Poland's aspirations regarding Galician Rus'. His Ruthenian policy raised no objections from the House of Anjou. The succession to the

[18] J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa ...*, p. 500, note. 1.
[19] Ibidem, pp. 501, 502; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 111.
[20] B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, pp. 278, 279.
[21] J. Bartoszewicz, *Szkic dziejów Kościoła ruskiego w Polsce*, Kraków 1880, p. 27; B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, pp. 273-276; F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, p. 90.

Lebus bishopric gained a broader international context, as the Lebus bishops raised claims to jurisdiction over Ruthenian lands. Casimir III the Great asked the pope to designate a bishop for the Lebus cathedral, who would be devoted to the Church and to the Polish King. Benedict XII promised to fulfil his request in a letter of 12th December 1336. Casimir's policy towards the Catholic Church was supported by prince George I[22].



Casimir III the Great
https://en.wikipedia.org/wiki/Casimir_III_the_Great [access 2019.04.04]

Polish influence in Ruthenian lands was strengthened by the 1338 Polish-Ruthenian accord concerning common policy towards Lithuania, in view of Gediminas taking over the remaining part of Podlasie. Cooperation with Casimir III the Great was supposed to help George I mitigate the threat from Lithuania and the Tartars. The Ruthenian prince understood that without Polish help, he would not be able to rule in Halych. His opponents were preparing a coup. Some of the boyars favoured the election of prince Liuabrtas, who was related to the Romanovich dynasty.

[22] W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, pp. 207, 208; H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, p. 40; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 118, 119.

At the end of the 1330s a group of boyars rose to prominence in Halych, opposed to any external influence, especially from Poland and Hungary. They managed to incite opposition among the people using religious and national arguments. Prince George I was accused of supporting Catholics and bringing in too many foreigners into the country. The boyars preferred the nominal Tartar supremacy to the control of Casimir III the Great or the Hungarians. Young and inexperienced, the prince was unable to gain their favour and neutralise the opposition. Left alone, prince George I was poisoned in 1340[23]. His death led to an intervention from both Poles and Tartars. The battle for control over the principality of Volodymyr and Halych was won by Casimir III the Great supported by the Hungarians[24]. This started the gradual process through which Galician Rus' was absorbed by the Polish state.

***

In the first stage of his efforts to subjugate Galician Rus' Casimir III the Great was forced to repel Tartar forces and their Ruthenian allies. He gained the support of the Hungarians for his plans. Polish forces stopped the Tartar-Ruthenian invasion on the banks of the Vistula, then reclaimed the Lublin and Sandomierz regions. The fact that Casimir III the Great evacuated Catholics from Lviv testifies to the religious character of the conflict at this stage. The pope declared the war against the Tartars a crusade. Poland could achieve success in its eastern policy thanks to changes in the Lithuanian and Tartar leadership. Grand Duke Gediminas died in 1341, as did the Tartar khan Uzbek. In this situation it became realistic for Poland to strengthen its influence in Halych. Casimir III the Great made a deal with the pro-Polish boyar Dimitri Detka, whom he nominated as his governor. The Polish king promised to respect the rights and traditions of the Orthodox Church and to protect the freedom of the followers of the "Greek faith"[25]. A sense of realism prevented Casimir from making any attempts to convert the Ruthenians to Latin Christianity. Although, as a letter from pope Benedict XII indicates, the king requested that the 1340 treaty with the Ruthenians be immediately nullified, but despite receiving the agreement of the Avignon curia, this has to be seen as a propaganda move, which aimed to deny any accusations of conceding too much to the "schismatics", which could be raised by the pope and the Teutonic

[23] М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. III, pp. 534, 535; B. Włodarski, *Polska i Ruś 1194-1340*, pp. 290-294; W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, pp. 193, 239-241.

[24] J. Wyrozumski, *Polska – Węgry i sprawa Rusi Halicko – Włodzimierskiej za Kazimierza Wielkiego,* [in:] *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów,* ed. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997, pp. 111-119.

[25] „Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", ed. Augustinus Theiner, vol. I, pp. 434, 566; H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, pp. 50-84.

Order. Later events suggest that the king did not change his policy towards Ruthenians and the Orthodox Church[26].

During the reign of Gediminas the Ruthenian principalities lost lands to Lithuania, which gained control of Vitebsk, Minsk, Polesia (including Turov, Pinsk, and Nyasvizh), and Podlasie. No wonder than that, as it grew in power, the Grand Duchy of Lithuania increasingly raised claims to Galician Rus'. Duke Liubartas showed particularly expansionist inclinations towards Volhynia, which he conquered even before Gediminas died. He accepted Christianity taking the name Dimitri and made attempts to assume governance in Lviv. The death of Gediminas put a temporary halt to Lithuanian expansion in Ruthenian lands. Governor Detka kept control of Halych. At least until 1341 the Polish king was prevented from working closely with the Galician boyars by religious issues. Casimir III the Great feared accusations levied against him to the pope by the Teutonic Knights and the Czechs, who accused him of working to closely with the Orthodox populace. In order to circumvent that problem he informed the pope personally about the details of his Ruthenian policy.

After the death of Gediminas the throne of the Grand Duchy of Lithuania was assumed by Algirdas's younger brother Jaunutis. Three years later Kęstutis's rebellion elevated Algirdas to the throne. Before 1327 Algirdas had married princes Anna Mary of Vitebsk, daughter of Yaroslav Vasylevich. This marriage and the christenings of their first children: Andrew, Fyodor, Dimitri, and Vladimir, in the Orthodox Church brought the Lithuanian duke closer to a decision to adopt Christianity[27].

The issue of religion became important again as the Halych metropolis was reactivated in 1341. It seems that its reactivation was one of the elements of the settlement between Casimir III the Great and the Galician boyars. The king promised to respect the eastern rite and the rights of the Orthodox Church, as well as to reactivate the Halych metropolis. It is very likely that Polish diplomacy negotiated with the Constantinopolitan patriarch. One can surmise from a 1347 letter from the Byzantine emperor John VI Kantakouzenos (1342-1355) to prince Liubartas-Dimitri that it was the prince of Volodymyr who took the initiative in reactivating the metropolis. Liubartas-Dimitri supposedly sent bishop Theodore to Constantinople to obtain the mantle of metropolitan from the patriarch[28]. He feared the growing influence of Moscow and Keivan metropolitan Theognostus in Volhynia. In this case the policy pursued by the prince of Volodymyr regarding the Halych metropolis aligned with that of Casimir III the Great.

---

[26] „Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", ed. Augustinus Theiner, vol. I, p. 434; J. Strzelczyk, *Ku Rzeczypospolitej wielu narodów i wyznań. Katolicy i prawosławni w późnośredniowiecznej Polsce*, [in:] *Średniowiecze polskie i powszechne*, t. I, ed. I. Panica, Katowice 1999, p. 164.

[27] J. Tęgowski, *Pierwsze pokolenie Giedyminowiczów,* Poznań-Wrocław 1999, pp. 51-52.

[28] J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, p. 511.

The circumstances of the reactivation of the Halych metropolis are interesting. It was recreated when John XIV Kalekas was patriarch of Constantinople (1334-1347). He was highly educated and a staunch opponent of Palamites-hesychasts, followers of the doctrine of quietism. He also supported the underage representative of the Palaiologos dynasty, anti-Palamite, emperor John V, opponent of the imperial pretender John VI Kantakouzenos. Opponents of the patriarch, followers of Gregory Palamas, accused John XIV Kalekas of assuming his position against the will of the council of bishops. The period of 1341-1347 was a time of intense conflict between the supporters and opponents of Gregory Palamas and his teachings, as well as the domination of the faction opposed to emperor John VI Kantakouzenos[29]. No wonder then, that Constantinople rejected the arguments raised by metropolitan Theognostus concerning the Halych metropolis and resisted the pressure exerted by Moscow in this case. When the Kievan metropolitan appeared in Constantinople in person, the patriarch confirmed the reactivation of the Halych metropolis.

The metropolis functioned until 1347, in a period when sources mention no Polish-Ruthenian military conflicts. It included the following bishoprics: Halych, Volodymyr, Przemyśl, Lutsk, Turov, Chełm, and Smolensk[30]. News of the Polish ruler's participation in the restitution of the Halych metropolis reached Avignon, where his policy was deemed counter to the interests of the Catholic Church. It was, however, in the interest of the Polish state. The independence of the Halych metropolis allowed Poland to lay claims to the lands belonging to it, which were conquered by Lithuania. Only two of the bishoprics lay within Polish borders: Halych and Przemyśl. Lithuania, on the other hand, ruled most of the lands belonging to the dioceses of Chełm, Lutsk, and Volodymyr, which belonged to prince Liubartas-Dimitri, and the Turov bishopric, which was under the reign of prince Narimantas. It is unknown whether the Smolensk diocese joined the Halych metropolis. Its status is hard to establish based on sources. The issue of the Halych metropolis was a part of the Polish-Lithuanian settlement of 1344. It is difficult to accept the view that this settlement opened the way to the reactivation of the Halych metropolis in 1345. The main argument for this thesis is that Poland took control of Galician Rus' in 1344[31]. This assumption is faulty, because Casimir III the Great had already had nominal control of Rus', which was only strengthened by his 1341 agreement with the boyars.

The Polish ruler, having secured his northern and southern borders in 1341-1348, consistently increased his influence in Ruthenian lands. In the second half of 1344, after a war with Lithuania went badly, Casimir incorporated the

[29] Ibidem, pp. 503-505, note 5.

[30] Ibidem, p. 488; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* pp. 113, 114.

[31] J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. I, Würzburg – Wien 1881, pp. 384, 385; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, p. 508, note 2.

lands of Sanok and Przemyśl into his state. Galician Rus' came under the reign of duke Liubartas of Lithuania. Its hitherto governor, Polish boyar Dimitri Detka, was removed from Halych. Pope Clement VI exempted the Polish king from two years of tithes to cover the cost of war against Lithuania, Rus', and the Tartars[32]. The deal with the Ruthenian boyars was not approved of internationally. The Czech king John, threatened by Casimir and wanting to gain the curia's favour, informed the pope in 1345 about the change in Polish politics. Pope Clement VI admonished the Polish king in a special bull, accusing him of cooperation with pagan Lithuania and "schismatic" Rus'[33]. Indeed, sources record numerous state positions occupied by Ruthenians. A boyar by the name of Peter Ivanovich was the voivod of Zhydachiv and his son Dimitri was the king's treasurer. While living in Cracow, Dimitri promoted Ruthenian culture among the king's courtiers. In 14th century Cracow Ruthenians were a significant part of the population. Students from Halych and Volhynia attended the university in Cracow. One of the courtiers was Dimitri's brother Ivan. Sviatoslav, who hailed from Halych, was the *subcamerarius*. In 1359 a Ruthenian by the name of Eustace was made the castellan of Lublin. All the documents issued to Ruthenians were composed in Ruthenian[34].

The fate of the Halych metropolis was decided in Constantinople. In 1347 a change took place on the imperial throne, which was taken by a Palamite, future monk and chronicler, John VI Kantakouzenos. The change on the imperial throne led to a change of patriarch. As soon as 1347 patriarch John XIV Kalekas was exiled and cursed by the patriarch of Jerusalem. Isidore Buchiras, who was closely connected to emperor John VI Kantakouzenos, became the new patriarch. Isidore I Boucheiras, was the patriarch of Constantinople from 1347 to 1350. The emperor issued a bull and ordered the patriarch to confirm it at a church council convened in 1347 in Constantinople. The council revoked all the decisions made by the previous patriarch and returned to the issue of the Halych metropolis. The Halych metropolis, reactivated by patriarch John XIV Kalekas, was abolished yet again "now and forever". Its existence was deemed a "baseless innovation" made "against God's law and the holy acts of the Church out of a corrupt patriarch's ill will". All the bishoprics belonging to the Halych metropolis – "Halych, Volodymyr, Chełm, Przemyśl, Lutsk, Turov, were with God's help returned to the old, just, and blessed order" and put under the jurisdiction of the metropolitan of Kiev, as the patriarch's exarch of all of Rus'[35].

---

32 „Monumenta Polonia Vaticana", ed. J. Ptaśnik, vol. I, p. 214.

33 „Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", ed. Augustinus Theiner, vol. I, p. 628; H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, pp. 100, 101.

34 F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne...*, pp. 94, 95.

35 J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, pp. 505, 506; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 116.

The abolition of the Halych metropolis resulted from the efforts of the Kievan metropolitan Theognostus and prince Simeon the Proud of Moscow. We learn about them from a letter to the prince of Moscow sent in August 1347 by the Byzantine emperor John VI Kantakouzenos. The emperor assured prince Simeon Ivanovich that his demands will be met after the coronation[36]. In return for making this decision the prince of Moscow generously supported the expansion of the Church of Saint Sophia in the capitol. The offerings sent from Moscow must have been significant, since the new patriarch reciprocated them with "a piece of the Holy Cross and relics of four holy martyrs – Theodore Stratelates, Procopius, Kýrikos, and John the Sleeper"[37]. Thus the fate of an Orthodox Church province located in Poland was for the first time decided by an agreement between Moscow and Constantinople. The abolition of the Galician metropolis was a success for Moscow, and not only in terms of Church policy. From that year on metropolitans started using the title "metropolitan of Kiev and all of Rus'". This success was achieved with the support of Constantinople, which found it easier to control a single metropolis. Preserving a single Church province in Rus' was beneficial to Constantinopolitan patriarchs, but not in the interest of Poland and Lithuania.

Patriarch Isidore wrote in a letter to the metropolitan of Halych "to follow the decision of the holy and godly council and lay all matters aside and rise immediately and come to Constantinople, where he would face the judgement upon the deliberation of all the accusations levied against him"[38]. We do not know what accusations were made against the metropolitan of Halych in Constantinople. They definitely could not have been matters of canon, but rather the issue would have been his ascension to the rank of metropolitan. It was not not considered that the Halych metropolis was created and re-established in accordance with canon law. Patriarch Isidore ignored the fact that there had already been four metropolitans in Halych. Ignoring the recent changes in Orthodox Church structure, Constantinople was of the opinion that all Ruthenian dioceses should be subject to the Kievan metropolis. This view, however, was of little importance. The true intentions behind the decision to do away with the Galician metropolis can be found in another part of the patriarch's ruling. Patriarch Isidore informed that the prince of Moscow wanted all the Ruthenian bishoprics to be under the jurisdiction of the metropolitan of Kiev. The Gediminids were of the same opinion, though for different reasons. Prince Jaunutis, who took the Christian name Ivan, became Simeon's son-in-law. The

---

[36] *Русская Историческая Библиотека*, т. VI, Санкт-Петербург 1878, p. 6; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, p. 503.

[37] Макарий (Булгаков) митрополит, *История Русской Церкви,* т. III, ч. 1, pp. 29-30; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, p. 507.

[38] *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, eds. F. Miklosisch, J. Müller, Wiedeń 1860-1862, p. 371; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, pp. 507, 508.

prince received the principality of Zaslawye in the Minsk region and because of his family connections supported the duke of Moscow[39].



Demetrius of Liubar or Liubartas. Grand Prince of Volhynia
https://en.wikipedia.org/wiki/Liubartas [access 2019.04.04]

Prince Liubartas-Dimitri also wanted the Halych metropolis dismantled, because he wanted to have the Lithuanian metropolis recreated and Polish influences removed from the Ruthenian lands under his rule. The patriarch informed the youngest of Gediminas's sons that the bishops of Volodymyr and Halych should accept the superiority of the Kievan metropolitan. Initially the prince of Volodymyr was opposed to metropolitan Theognostus and Simeon the Proud, especially when the latter sought to take control of all of Galician Rus'. This gave emperor John VI Kantakouzenos grounds to accuse prince Liubartas-Dimitri of bribing the previous patriarch to establish the Halych metropolis[40]. The situation changed in 1344 when Halych found itself within the borders of the Polish state. The prince of Volodymyr, a zealous follower of the Orthodox Church, agreed to the dismantling of the Halych metropolis. We do not know what happened to metropolitan Theodore of Halych, who is never again mentioned by sources post 1347. Probably prince Liubartas-Dimitri forced him

39 K. Stadnicki, *Synowie Gedymina, wielkiego władcy Litwy*, Lwów 1881, pp. 78, 79; J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, p. 509.
40 J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, pp. 510, 511.

to leave Galician Rus'. This is supported by the fact that after 1347 the prince organised an inspection of Volhynian dioceses conducted by metropolitan Theognostus.



Duke Kęstutis of Lithuania
https://en.wikipedia.org/wiki/K%C4%99stutis [access 2019.04.04]

The abolition of the Galician church province was more of a political than a religious act. Undoubtedly, Lithuanian princes had no interest in preserving the unity of the Orthodox Church province. This was well understood in Poland. Oversight of Orthodox bishoprics by a Kievan metropolitan who resided in Moscow raised fears about the future of the Ruthenian lands within Polish borders. The issue of the Galician metropolis was one of the sources of the Polish-Lithuanian conflict. The conflict was resolved when in 1349 Casimir III the Great, in consultation with pope Clement VI, made an attempt to Christianise Lithuania. Duke Kęstutis of Lithuania was interested in Christianisation. Accepting Christianity opened the road to kingship and deprived the Teutonic Order of a pretext to attack Lithuania. For understandable reasons, Liubartas-Dimitri was opposed to these plans. Casimir, accused by the Czechs and the Teutonic Knights of supporting the Orthodox, had to back the efforts of the Catholic Church in Lithuania. The king wanted the church organisation in

Lithuania to defer to the archbishops of Gniezno. "Missionary" activities in Lithuania failed and the issue of Ruthenian lands yet again became a point of contention in relations with Poland[41].

Casimir's expedition to Volhynia in 1349, on the other hand, was a full success. Polish forces conquered Galician Rus', Volhynia, Belz, and Volodymyr. Only Lutsk remained in Liubartas-Dimitri's hands[42]. As a result of the 1349 expedition the Polish king gained direct control of Lviv, Galician Rus', Chełm, Belz, Brest, and Volodymyr Volynskyi, while Podole became his vassal. Although next year the Lithuanians reconquered Volhynia, the aforementioned territorial gains increased the number of Orthodox Christians in the Grand Duchy. The Polish expedition was met with harsh criticism from Russian chroniclers. Casimir III the Great was accused of destroying Orthodox churches and converting them into Catholic ones in conquered lands. These reports are hard to verify, but it is a fact that Casimir's intervention caused metropolitan Theognostus to leave Volhynia for Moscow[43]. The conquest of Volhynia by Poland caused Liubartas-Dimitri to ally with the prince of Moscow and metropolitan of Kiev[44]. He married prince Simeon's niece, Olga, daughter of the prince of Rostov. Metropolitan Theognostus never returned to Volhynia, even after it was reconquered by Lithuania in 1350. The capitol of the now non-existent Halych metropolis remained in Polish hands. This started a period of Casimir's direct rule in Galician Rus', as the Ruthenian king[45].

Having conquered Galician Rus' and Podole, Casimir III the Great informed the pope of his plans to establish a Latin metropolis in Halych with seven bishops, mirroring the structure of the Orthodox metropolis. As an argument in favour of these plans the king recalled the fact that the Orthodox metropolis of Halych was abolished in 1347. Casimir assured the pope that Ruthenian princes were inclined to accept Catholicism[46]. It is hard to decide how reliable his information was or if it was merely a ploy in the diplomatic game played with Avignon. There is no basis to support the claim that unitary tendencies were on the rise in Galician Rus'. The pope was also careful about

---

[41] K. Chodynicki, *Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie*, „Przegląd Historyczny", t. XVIII, 1914, pp. 279-282; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 122-125.

[42] W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, p. 231; H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, pp. 118, 119.

[43] *Полное собрание русских летописей,* т. X, Санкт-Петербург 1885, p. 221; W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, p. 231, przyp. 1.

[44] J. Wolff, *Ród Gedymina. Dodatki i poprawki do dzieła hr. K. Stadnickiego „Synowie Gedymina", „Olgierd i Kiejstut", Bracia Władysława Jagiełły"*, Kraków 1886, p. 74; I. Daniłowicz, *Skarbiec dyplomów papieskich, książęcych, uchwał narodowych, postanowień różnych władz i urzędów posługujących do krytycznego wyjaśnienia dziejów Litwy, Rusi Litewskiej i ościennych innych krajów*, t. I, Wilno 1860, p. 191.

[45] H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, pp. 149, 150; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 118.

[46] H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, p. 124.

the king's plans. As a result, a Latin metropolis in Halych was not created, although the number of Latin parishes in Ruthenian lands increased. Around 1350 Casimir III the Great initiated the construction of a Latin cathedral in Lviv, at the same time bringing a large number of Catholic missionaries into the city. Despite these actions the Apostolic See remained careful about the kings efforts, doubting their effectiveness. In the opinion of Franciscans residing in Galician Rus' "there were no Cathedrals in Rus', nor any parishes or their administrators; but there was such a number of infidel and schismatics, that by comparison only a handful of true believers remained"[47].



Algirdas, Grand Duke of Lithuania
https://en.wikipedia.org/wiki/Algirdas [access 2019.04.04]

Polish involvement in Ruthenian affairs was also the result of an agreement between Louis I of Hungary and Casimir III the Great in 1350. In this settlement Louis I, at king Stefan VI's agreement, granted Casimir the Ruthenian principality for life. After Casimir's death it would go to Louis or his descendants. Although Hungary was obliged to support Poland in Ruthenian affairs, the brunt of the struggle with Lithuania over Galician Rus' fell to Poland. The Hungarian queen bears some of the blame for Casimir's failed Christianisation efforts in Lithuania. In a 1351 agreement between Louis I and

[47] J. Fijałek, *Biskupstwa greckie w ziemiach ruskich od połowy w. XIV*, „Kwartalnik Historyczny", t. XI, Lwów 1897, p. 26. On missionary activity in Rus', Lithuania, and Moldova, see: *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, cz. 1, eds. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974, pp. 296-301.

Kęstutis the Hungarian king agreed to obtain from the pope a crown for the Lithuanian duke and the status of an independent church province for the Lithuanian church. Kęstutis was to be crowned in Buda, not in Cracow. The 1351 settlement was a political failure for Poland. The Polish-Lithuanian conflict over the Romanovich inheritance ended in a compromise. Poland obtained the Lviv and Halych regions, while Lithuania gained control of Volodymyr, Belz, Chełm, and Brest. Kremenets, which was part of the Lutsk region, belonged to Jurgis Narimantaitis, a Lithuanian prince[48]. The war between Poland and Lithuania in 1352-1353 changed nothing in the land possessions of the two states.

In the meantime, the Kievan metropolitan was able to arrange a marriage between Liubartas-Dimitri's brother, grand duke Algirdas, and princess Uliana of Tver, who was the daughter of the tragically deceased in the Golden Horde's lands grand duke Alexander of Tver. She gave Algirdas fifteen children: Kenna, Euphrosine, Skirgaila, Kaributas, Theodore, Lengvenis, Helena, Jogaila (pol. *Jagiełło*), Mary, Karigaila, Alexandra, Catherine, Vygantas, Švitrigaila, and Hedwig. Uliana's sister, Mary, was married to duke Simeon the Proud of Moscow[49]. Algirdas's sons-in-law were almost exclusively Ruthenian princes. This was the metropolitan's way of opposing the popes in Avignon, who wanted the Polish king to gain the Lithuanian princes for Catholicism. Leaning towards Orthodox Christianity, duke Algirdas conducted his own church policy. Even before the death of metropolitan Theognostus in 1353, the grand duke of Lithuania started a rivalry with Moscow for authority over the Ruthenian bishoprics. For this purpose he made efforts to have a new metropolis established in Lithuania.

As the Kievan metropolitans resided in Volodymyr-Suzdal or Moscow, it made it difficult for them to oversee church matters in Ruthenian lands which were incorporated into the Grand Duchy of Lithuania or Poland. The Church in the area of the former Galician metropolis was in a state of disarray. Pastoral services could not be provided, because there were not enough bishops or priests. In this situation it was natural that efforts were made to establish new church provinces which would be independent of Kiev.

The Gedyminids used the temporary normalisation of relations with the Teutonic Order to respond to the increasing number of Orthodox Christians in their lands and have the Lithuanian metropolis reactivated in 1354. Its re-establishment resulted from the efforts of grand duke Algirdas during the reign of emperor John VI Kantakouzenos, who had previously had the Halych metropolis abolished. We do not know the motives behind the emperor's change of heart or the attitude of patriarch Philotheus (1354-1355). Both the emperor and

[48] H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, pp. 160-163.

[49] T. Wasilewski, *Daty urodzin Jagiełły i Witolda. Przycinek do genealogii Giedyminowiczów,* „Przegląd Wschodni", z. 1, 1991, p. 27; J. Tęgowski, *Pierwsze pokolenie Giedyminowiczów,* pp. 54-56.

the patriarch seem to have change their minds after the reactivation of the Lithuanian metropolis. This change of attitude could have been influenced by the death in 1353 of metropolitan Theognostus, who was a defender of the unity of the Kievan metropolis. The first metropolitan of the newly reactivated Lithuanian metropolis was bishop Theodoretus[50].

Theodoretus had already been ordained as the metropolitan of Kiev in 1352 by the Bulgarian patriarch Theodosius II of Tarnovo, who had revived Bulgarian religious life and literature. Ordaining a metropolitan in the Bulgarian capitol of Tarnovo rather than in Constantinople had never been done before. It was the first time that Bulgarian patriarchs intervened in matters that lay within the competence of the Constantinopolitan patriarchate. This caused outrage in Constantinople, especially that Theodoretus had been rejected by the Byzantines as a candidate for the metropolitan see. In 1352 metropolitan Theognostus was still alive. Through his and prince Simeon's efforts a new archbishop of Kiev was designated during the Constantinopolitan council of June 1354, where the position was given to bishop of Volodymyr, Alexius. Patriach Philotheus, wanting to keep control of the Kievan metropolis, approved the election of Ruthenian Alexius as archbishop. Furthermore, he formally had to agree to moving the metropolitan see from Kiev to Vladimir on Klyazma. Since 1354 the Vladimir bishopric became the second cathedral of the Kievan metropolitans. The bishops of Vladimir retained the title of metropolitan of Kiev. Although the change of the see of the Kievan metropolis was explained with security precautions, its actual cause was the increasing prestige of Moscow. Another reason was that metropolitan Theodoretus, ordained by the Bulgarian patriarch, resided in Kiev[51]. The decisions of the patriarchal council artificially preserved the unity of the former Kievan metropolis. In practice, placing the metropolitan see of all of Ruthenia in Kiev, but with permanent residence in Vladimir on Klyazma, was a move aimed against Lithuania and, in further perspective, Poland. It confirmed that the patriarch could not imagine an Orthodox Church in Rus' other than the Muscovite one. The council was dominated by the belief that only an Orthodox monarch could provide care and protection to and Orthodox Church.

Patriarch of Constantinople Callixtus I (1350-1354; 1355-1363) condemned in 1355 the Bulgarian patriarch of Tarnovo for ordaining Theodoretus as the metropolitan of Kiev. We do not know the further fate of metropolitan Theodoretus. We know only that he gained the position with the support of the Lithuanian dukes, who wanted a Kievan metropolitan loyal to them. He resided in Kiev, which was outside of Lithuanian borders. In 1354 when patriarch of Constantinople Philotheos Kokkinos (1353-1354; 1355-1363; 1364-1373) ordained Alexius (1354-1378) as the metropolitan of Kiev and Vladimir and

[50] Alternative spellings include: *Theodorite* and *Teodoryt.*
[51] J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, pp. 3-7.

condemned Theodoretus, Lithuanian envoys came to Constantinople seeking to reactivate the Lithuanian metropolis[52].

The reactivation of the Lithuanian metropolis was connected with dramatic events in Constantinople. According to the Life of St Alexius, another metropolitan, by the name of Roman, was ordained in Constantinople[53]. The change of metropolitan for the Lithuanian metropolis occurred after Theodoretus was made metropolitan of Kiev (1354-1355). Roman was Algirdas's brother-in-law, brother to his second wife, princess Uliana of Tver. He might also have been the brother of the duke's first wife, duchess Anna Maria of Vitebsk, who died in 1349. Alexius and Roman were ordained in 1354: the former as the metropolitan of Kiev and Vladimir and the latter to the Lithuanian metropolis. A Ruthenian chronicler wrote: "In that year of 1354 much confusion arose in the metropolis, as had never been seen before: the Constantinopolitan patriarch ordained two metropolitans for all of Ruthenian land – Alexius and Roman. And there was great enmity between them"[54]. A contemporary Byzantine historian, Nicephorus Gregoras, wrote that patriarch Philotheos (1353-1354, 1364-1374) received money for ordaining Roman as metropolitan[55]. This opinion does not seem reliable, as Philotheos himself informed metropolitan Alexius in a letter in June 1370 that the archbishop of Kiev had neglected church matters in Little Rus'. Even the reactivation of the Halych metropolis the patriarch blames on the metropolitan of Kiev and Vladimir[56]. Further reason why Philotheos reactivated the Lithuanian metropolis was his desire to expand the influence of the Byzantine Church into the Grand Duchy of Lithuania. The Lithuanian duke's enmity towards metropolitan Alexius, who was under Moscow's control, was also important. Even when Theognostus was still alive, grand duke Algirdas demanded that the then 55-year-old monk Roman become his successor. The duke's politico-religious plan was to deprive the Muscovite princes of their domination over the Ruthenian Church. The issue was known in Constantinople, as it was believed that thanks to duke Algirdas and metropolitan Roman Lithuania would be Christianised by the Eastern Church. One more argument should also be taken into account. There were still fears that the efforts of Louis I of Hungary to gain the Lithuanian dukes for Catholicism,

---

[52] A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 128, 129.
Макарий (Булгаков) митрополит, *История Русской Церкви,* т. IV, pp. 42-44; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996; T. Śliwa, *Kościół prawosławny...,* pp. 23-25; T. M. Trajdos, *Biskupi prawosławni w monarchii Jagiełły*, „Nasza Przeszłość", № 66, 1986, pp. 113, 114; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934, p. 20; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce*, [in:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność. Księga pamiątkowa z okazji 65 rocznicy urodzin profesora Stanisława Alexandrowicza*, eds. Z. Karpus, T. Kempa, D. Michaluk, Toruń 1996, p. 212.
[54] *Полное собрание русских летописей,* т. X, p. 227.
[55] J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, pp. 11, 12.
[56] Ibidem, p. 14; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 122.

which had been going on since 1351, would succeed. At the same time the patriarchate could not break the canons of the Church and risk conflict with Moscow. Therefore, the patriarch agreed, having ordained Alexius, to raise Roman to the Lithuanian archbishopric. The Lithuanian metropolis initially included only the archbishopric of Novgorod, which was largely undefined territorially. After the death of metropolitan Theognostus of Kiev in 1353 the borders of the Lithuanian metropolis were expanded.

The conflicts between metropolitan Alexius and Roman started after the latter was ordained in Constantinople in August 1354, which he achieved with the support of grand duke Algirdas. The conflict revolved around control over bishoprics in the former Lithuanian metropolis. When Roman was returning to his province from Constantinople, he was set upon by Alexius, who took the Lithuanian metropolis from him. In that situation Roman went back to Constantinople in autumn of 1354 to present his grievances against metropolitan Alexius. We do not know what the content of Roman's complaint was, but the accusations were serious enough, that in 1355 they were addressed by the council convened by the new patriarch Callistus. The patriarch supported the aggrieved Roman and condemned Alexius. This prompted Alexius to return to Constantinople to have the condemnation rescinded by the patriarch. The patriarchal council convened at the turn of 1355 and 1356 under the emperor's leadership and with both metropolitans present finally granted the Kievan metropolis to Alexius and the Lithuanian one to Roman, who received the title of metropolitan of Lithuania and Volhynia, along with the bishoprics of Novgorod, Polotsk, and Bryansk. The latter was included because Lithuania had conquered the region of Chernihiv and Seversk[57]. It is possible that the bishopric of Turov, which was connected with the first Lithuanian metropolis in 1299-1320, was also included[58]. It is Lithuania's territorial expansion that prompted the patriarchal council to extend the metropolis to include five more Volhynian eparchies which were in the former Principality of Halych and Volhynia. This extended the Lithuanian metropolis to the dioceses of the former Galician metropolis, which had been governed by Theognostus. The council's decision concerning Galician bishoprics was not put into practice.

The council failed to end the conflict between metropolitans Alexius and Roman. There was still a dispute concerning the see of the Kievan metropolis, as whoever ruled Kiev had nominal jurisdiction over all of Rus'. However, there is no evidence to suggest that metropolitan Roman resided in Kiev before it was conquered by Algirdas in 1358. Although we do have evidence of his frequent visits to Constantinople[59]. The jurisdictional dispute between metropolitans

[57] Е. Е. Голубинский, *История Русской Церкви*, т. I, Москва 1901, pp. 179, 191.
[58] О. Грушевський, *Очерки истории Туровского княжества, княжества*, Київ 1902, p. 98.
[59] Lithuanian Metropolitan Roman attended the Constantinopolitan council in August 1356 and July 1357. J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, p. 15.

Roman and Alexius hurt the Orthodox Church's missionary efforts in Lithuania, discouraging Algirdas from officially adopting Christianity.

The creation of the Lithuanian metropolis was also opposed by pope Innocent VI, who in July 1355 encouraged the Teutonic Knights to fight the infidel in Lithuania and support Poland in its rivalry with Lithuania over Ruthenian territories[60]. Casimir III the Great, with the pope's support, made another attempt at Christianising Lithuania. In a letter to Avignon in 1357 the Polish king informed the pope that the project had gained the support of some of the local princes. Pope Innocent VI supported Casimir's efforts and expressed agreement to having the Lithuanian church province dependent on the archbishops of Gniezno. A bishopric was created in Chełm to spearhead the Christianisation efforts. Algirdas had his daughter Kenna marry the Pomeranian prince Kaźko of Słupsk, which gave reasons to have hopes in the success of the missionary effort. However, Algirdas made his acceptance of Christianity dependent on the return of Lithuanian lands conquered by the Teutonic order, dooming Casimir's plans[61].

Casimir III the Great, who used the financial and political aid from Avignon, regaled the pope with plans of creating a number of Latin bishoprics in Ruthenian lands. He planned to create Latin bishoprics in cities which were already home to Orthodox ones. He assured the pope on many occasions that Polish territorial conquests were gains for the Roman Catholic Church. Despite the king's efforts and the increasing influence of the Latin Church, a Catholic diocese was not created in Galician Rus' before 1370. Catholicism spread here mostly through the missionary efforts of Dominicans and Franciscans, supported by the king. As a result, many Ruthenian boyars converted to Catholicism[62]. Even though no Latin diocese was created in Ruthenian lands incorporated into Casimir's state, the two denominations and traditions were in competition. This problem became especially apparent under Jagiellonian rule.

Alongside incursions by Teutonic Knights Cracow also felt threatened by Lithuanian military achievements. In 1357-1358 grand duke Algirdas conquered Bryansk, Mstislav, Mohylev, and Biala. His son, Dimitri Kaributas, took reign in Novgorod, Seversk, and Chernihiv. In 1362 Lithuania conquered the Kiev region. Lithuania's conquests increased its influence in Ruthenian lands, which were under Polish rule. The Poles felt especially threatened by the Lithuanian metropolis seeking to control all of the Orthodox bishoprics which used to belong to the metropolis of Halych and Volhynia. As was already mentioned, patriarch Callistus (1354-1363) I gave metropolitan Roman the rights to the

---

[60] H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, pp. 192, 193.

[61] W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, pp. 243-245; H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, pp. 197-200; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 124.

[62] W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, pp. 254-274; J. Strzelczyk, *Ku Rzeczypospolitej wielu narodów i wyznań,* p. 165.

diocese of Bryansk, which was formerly within the Kievan metropolis. Soon after Algirdas conquered Kiev, Roman moved into the city. Metropolitan Alexius was imprisoned by Algirdas when visiting the western dioceses of the Kievan metropolis and only regained his freedom after he escaped from Lithuania.

It should be noted that the missionary efforts of the Lithuanian metropolitans were not especially successful in Lithuania. Algirdas's predecessors – Mindaugas and Gediminas, even though they considered adopting Christianity, decided not to take that step. The Church structure only developed under Algirdas. The state of the Lithuanian metropolis was described by the chronicler Nicephorus Gregoras, who died in 1360. The description is relevant for the first stage in Algirdas's reign. "Lithuanians all answer to one master, are numerous and brave, even invincible, but remains in paganism, worshipping fire as a god. Their king is incomparably superior to all Christian princes in northern Rus' in military power and prowess of his armies; he alone pays no tribute to the Mongols, as his kingdom is vast and well-defended. He bows down to the sun, but promises to accept our faith with all his people, as he is a godly man and favourable to the tenets of our faith, which he listens to keenly and approves of, reading the works of prophets and apostles, so that he has already been close to accepting baptism"[63].

In the end duke Algirdas did not accept Orhtodox Christianity not because of the Palamite heresy, but because he was wary of Moscow's dominance over the Lithuanian church province. He feared a repetition of the story of the Halych metropolis, which was abolished under pressure from Muscovite princes and Kievan metropolitans. Lithuanian leaders dragged their feet on accepting Christianity, even though they accepted its presence in their state, especially in the Orthodox variety. They took as wives Ruthenian princesses, who became protectors of their own faith, built churches, founded monasteries. Algirdas's wife Uliana, mother of Władysław Jagiełło, played a special role in this process[64]. It should be stressed that Lithuanian princes who took reign in Ruthenian principalities accepted Orthodox Christianity. Traidenis's brothers were all Christians, as well as the sons of Gediminas, whose brother Fiodor also accepted Orthodox Christianity. Some of the younger sons of Algirdas and princess Ulianna of Tver were also baptised, like Skirgaila, who accepted baptism in the Eastern rite, taking the name of Ivan, in 1380, as well as prince Lengvenis and the aforementioned Kaributas-Dimitri[65].

---

[63] N. Gregoras, *Historiae byzantinae*, vol. XXVI, pp. 26, 27, 33-35; *Corpus scriptorum historiae byzantinae. Nicephorus Gregoras*, vol. III, pp. 514, 517, 518.

[64] M. Kosman, *Udział Polski w chrystianizacji Litwy. Między historią a polityką*, „Przegląd Religioznawczy", no. 2 (196), 2000, p. 22; see: Z. Ivinskis, *Litwa w dobie chrztu i unii z Polską*, [in:] *Chrystianizacja Litwy*, ed. J. Kłoczowski, Kraków 1987, pp. 15-128.

[65] H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 241, 242.

The issue of the border between the Kievan and Lithuanian metropolis was taken up again by the patriarchal council in 1361. Having heard the reports of special commissioners, who had been in Rus' in July 1361, emperor John VII Palaiologos (1390-1408) and patriarch of Constantinople Callistus I confirmed that the Turov and Polotsk bishoprics, which had previously been added to the Lithuanian metropolis, would stay within its jurisdiction. Turov, which was formerly in the Halych metropolis and later in the metropolis of Kiev, was now added to the Lithuanian province. It should be noted that in 1361 Turov and Lutsk belonged to the Grand Duchy of Lithuania. The border between Lithuania and the Kingdom of Poland was taken into account when establishing the extent of the Lithuanian metropolis. The Polotsk diocese was joined to it because Polotsk was ruled by prince Andrew, son of Algirdas, brought up as an Orthodox Christian by his mother, princess Anna Maria of Vitebsk[66]. The see of the archbishopric was placed in Navahrudak, which belonged to prince Michael Koriatovich, brother of Liubartas-Dimitri. Turov and Polotsk were the suffragan bishoprics to Navahrudok. Until the Polish-Lithuanian union no new dioceses were established in the Lithuanian church province. The bishopric cities became centres of religious life in the Lithuanian metropolis, as did princely residences and the capitol in Vilnius. Monasteries played a major role in the metropolis. Significantly, the Constantinopolitan council made no decision regarding the five Volhynian dioceses.

Administrative borders of the Orthodox Church were adjusted to state borders. For example, the Chełm diocese, which in early 14th century included the lands between the Bug river, the West Polesian (pol. *Łęczyńsko-Włodawski*) Lake District, and the river Wieprz, went through numerous territorial changes in 1340-1370. The areas of eparchies in the Polish-Ruthenian borderlands (Chełm, Przemyśl, Volodymyr) adjusted to state borders. The shifting allegiance of Volhynia and the principality of Chełm and Belz changed the borders of these dioceses and influenced their shape. Evidence for this can be found in the fact that the area surrounding Liuboml and Raten belonged to the Chełm eparchy[67].

***

Let us now return to the religious policy pursued in Ruthenian lands by the last of the Piast kings. Casimir III the Great wanted desperately to integrate these lands with Poland and strengthen the position of the Catholic Church there. Realising these plans, he asked the pope in 1363 to establish a Latin bishopric in Lviv. At the same time, grand duke Algirdas, as he conquered new Ruthenian lands, handed them to members of his dynasty, baptised into the Orthodox Church. The unity of the Kievan metropolis, which had been

[66] J. Fijałek, *Średniowieczne biskupstwa...*, p. 519.
[67] A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.*, Lublin 1999, pp. 113, 114; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 126.

preserved for so long by metropolitan Theognostus crumbled after his death. Differences of opinion about this unity increased between Moscow, Vilnius, and Cracow. The growing international conflict had to influence the organisational structure of the Orthodox Church. Lithuania and Poland both wanted church provinces to be established, which would be independent of Moscow.

In view of the conquest of the region of Kiev and Volhynia by Lithuania, as well as organisational issues within the Orthodox Church the conflict between Poland and the Gediminids seemed inevitable. Before April 1364 Casimir III the Great asked the pope to annul any treaties made with both the faithful and the non-believers[68]. He mainly had in mind the agreements with Lithuania and the Teutonic Order. Poland organised a coalition against the latter, which included Masovia, Pomerania, Denmark, Brandenburg, and the Silesian princes. The coalition notwithstanding, Casimir focused mainly on Ruthenian affairs. In 1366 Poland gained lordship over Podole and territories in Volhynia, with the aid of the descendants Karijotas and prince Ziemowit of Masovia. As a result of a Polish-Lithuanian war Poland gained control of Volodymyr, Horodło, Lubowla, Turzysk, Ratno, Koszer, Owłoczyn, and Kamenets, Boreml, Olesko, Belz, Grabowiec, Chełm, Szczebrzeszyn, and Łopatyn. These lands were inhabited by Ruthenian Orthodox Christians. Prince Liubartas kept the Lutsk and parts of the Volodymyr regions. Duke Kęstutis gained control of: Brest, Kamenets, Drohichyn, Melnik, Bielsk, while duke Algirdas got Kobryn[69]. Casimir's eastern policy clearly indicates that the king sought to subjugate Volhynia. Keeping the territorial gains in the east turned out not to be easy. As a result of the Lithuanian invasion of 1368 Poland lost control of the Chełm and Belz region. Conquests in Galician Rus' and Podole turned out to be more permanent. The loss of the Chełm and Belz region threatened Polish control of Volodymyr. This threat persisted beyond the death of Casimir III the Great.

During the reign of the last two Piast kings the Kingdom of Poland lost significant areas of ethnically Polish lands in the west. The eastern border of the state moved into the Dniester and Pripyat river valleys. The religious landscape of the country changed as a result of Casmir's conquest of Galician Rus'. Poland lost its religious and ethnic homogeneity. The expansion of Polish settlement had barely reached the Ruthenian border on the San and Bug rivers. At the same time the Polish-Ruthenian ethnic border in the south ran along the Jasiołka river, which is an eastern tributary of Wisłoka. The borders of Red Rus' in 1353 ran through the Przemyśl region, including lands belonging to the bishop of Przemyśl – Cyril Wołoszyn[70].

---

[68] H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, pp. 218, 227.

[69] М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. IV, Київ-Львів 1907, p. 447; H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, pp. 232, 233.

[70] A. Prochaska, *Akt graniczny czerwono-ruski z 1353 r.*, Kwartalnik Historyczny", R. X, z. 4, Lwów 1896, pp. 813-816.

Changes in the ethnic and religious structure of the state inspired a shift in policy. Since Casimir's 1366 expedition to Ruthenian lands, an eastern orientation dominated Polish foreign policy, disrupting the alignment of national and ethnic borders established by the progenitors of the Piast dynasty. Its last representative conquered non-Polish lands with their Orthodox populace. Casimir III the Great must have understood the significance of this problem. The presence within Polish borders of a large group of Ruthenians, who had previously been associated with Lithuania or Moscow, raised concerns about their loyalty to their new country. One has to remember that Poland was threatened by both Tartars and Lithuania, while Hungarians could at any moment seek to reclaim the Romanovich succession. Therefore, Poland had to work out a policy towards the religious beliefs of such a large proportion of its people. Converting the Orthodox to Catholicism or granting them equal status in the state was one of the significant issues in Polish internal policy. Under the reign of Casimir III the Great initially all the rights and rites of the Orthodox Church were preserved[71]. The Polish king was keen to gain the Ruthenian's support and align the interests of Ruthenian boyars and townspeople with those of the Polish state. Casimir retained the rights, traditions, and religion of the Ruthenians. He was force to adopt a policy of tolerance towards the Eastern Church. It should be remembered that in his settlement with Dimitri Detka, following the death of Bolesław-George, Casimir III the Great had already committed to respecting the local religion and customs[72]. In the final years of his reign the king had to make other important decisions concerning the Orthodox populace. Considering territorial conquests and the appearance of a large number of Orthodox faithful in his state, Casimir was forced to organise Orthodox Church structures and free them from the influence of foreign powers, especially in Lithuania. Taking advantage of the conflict between Lithuania and Constantinople over the leadership of the Lithuanian metropolis, Casimir appealed to the Constantinopolitan patriarch to have the Halych metropolis re-established. In 1370 the king went so far as to blackmail the Constantinopolitan patriarchate. In a letter to patriarch Philotheos he threatened to convert the Ruthenians in his lands to Catholicism, if he is not allowed to re-establish the Halych metropolis. At the same time he assured the patriarch that he would see to it "that the Ruthenian rite is not forgotten or contaminated"[73]. The letter was delivered to the patriarch

[71] W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, pp. 218, 219; M. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. IV, p. 61; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny...*, pp. 8, 9; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 128.

[72] „Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", ed. Augustinus Theiner, vol. I, p. 566; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936, pp. 9, 10; J. Strzelczyk, *Ku Rzeczypospolitej wielu narodów i wyznań*, pp. 153-176.

[73] „Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", ed. Augustinus Theiner, vol. II, pp. 626, 627; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, p. 27; W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, pp. 232, 233; H. Paszkiewicz, *Polityka*

by bishop Anthony, nominated by the king to the position of metropolitan. "We have chosen episcopes Antonios as metropolitan and therefore we ask for your blessing both for God and for ourselves and for the holy churches; let your blessing be given and that of the heavens to this man, so that the metropolitan see is not vacant; consecrate Antonios as metropolitan so that the Ruthenian order is not forgotten, nor contaminated, as the country cannot stand without the order"[74]. His appeal to have the Halych metropolis reactivated was an attempt to protect Ruthenian bishoprics in Poland from being incorporated into the Moscow or Lithuanian metropolis, which duke Algirdas was beseeching the Constantinopolitan patriarch to create.

The efforts of the Polish king were supported by the Ruthenian princes and boyars. The patriarchate considered the last Piast king's proposal on 9th May 1371, after his death, and named Anthony metropolitan. The patriarch operated on the assumption that he should first meet the religious needs of the Ruthenians in Poland. The Halych metropolis, reactivated in 1371, included the following eparchies: Volodymyr-Volhynia, Halych, Turov, Chełm, and Przemyśl[75]. This created a uniform structure for the Orthodox Church in Polish lands, with metropolitan of Halych, Anthony (1371-1391), at its head.

The organisational chaos which arose in the Orthodox Church structures in the 14th century resulted from a number of factors: changing state borders (of Poland, Lithuania, and Muscovite Rus'), lack of a consistent policy from the Constantinopolitan patriarchate towards the Ruthenian church province, and the personal aspirations of individual metropolitans (of Halych, Kiev, and Moscow), who wanted to govern all of the Ruthenian Church province. Adding to this the political interests of Polish, Lithuanian, and Muscovite rulers, we can understand the reasons behind the organisational chaos in the Ruthenian Orthodox Church.

It should be remembered that the king's policy towards the Orthodox church was not easy, because both Rome and his own church hierarchy pressured him to limit the number of Orthodox believers in the state. Added to this, the Teutonic Knights sent charges against Casimir III the Great to the Roman curia, accusing the king of cooperating with "enemies of the church". No wonder then that the aforementioned letter to patriarch Philotheos was kept secret from the pope. A sense of realism prevented Casimir III the Great from

---

ruska Kazimierza Wielkiego, p. 226, note 3; p. 248; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* pp. 133-137.

[74] See: J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, p. 29; „Monumenta Poloniae Historica", ed. A. Bielowski, t. II, Lwów 1872, pp. 626, 627 and „Monumenta Poloniae Historica", t. II, Warszawa 1961, pp. 626-628.

[75] T. M. Trajdos, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.* „Balcanica Posnaniensia. Acta et studia" t. II, Poznań 1985, pp. 213, 214; J. Fijałek, *Biskupstwa greckie...*, pp. 27-34.

any attempts at converting the Ruthenians to Catholicism. There is no information about any church union proposals towards the Orthodox[76].



Poland at the end of the reign of Casimir III the Great (1370)
https://en.wikipedia.org/wiki/Casimir_III_the_Great [access 2019.04.04]

***

It should also be stressed that the last of the Piast kings had a deep interest in Ruthenian art. He employed the services of Ruthenian painters and builders. Ruthenian artists worked on the decoration of the collegiate church founded by the king in Wiślica and the chapel in the Wawel castle. Ruthenians also built the "hetman's" house in Cracow's town square. One of the largest Orthodox Churches of that era was built during Casimir's reign – St George's Cathedral in Lviv. The religious and cultural unity of Polish lands was expressed to its fullest in the cult of miracle-working Ruthenian icons. The icon of the Black Madonna was brought to the monastery in Częstochowa from Belz by Władysław Opolczyk and gave rise to a massive cult of the miraculous icon, which has

[76] A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w Polsce,* p. 130.

become a permanent part of the religious tradition of both Poles and Ruthenians[77].



Saints Anthony, John and Eustathius of Vilnius
https://en.wikipedia.org/wiki/Anthony,_John,_and_Eustathius [access 2019.04.04]

A cult of miraculous icons of the Virgin Mary arose during the Piast period, especially under the reign of the last two members of the dynasty. It had come from Byzantium to Kievan Rus' and from there to the Grand Duchy of Lithuania. The cult of miraculous icons influenced the spirituality of the faithful, literature, and art. The cult of the Virgin Mary inspired the creation of numerous sanctuaries, which integrated the society across class boundaries. The

[77] F. Sielicki, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne…,* pp. 101, 102; A. Mironowicz, *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej,* [in:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu,* ed. St. Wilk, Lublin 2003, pp. 202-220; idem, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej,* [in:] *Rzeczpospolita wielu wyznań,* eds. A. Kaźmierczyk, A. Link-Lenczowski, M. Markiewicz, K. Matwijowski, Kraków 2004, pp. 409-436; T. Mroczko, B. Dąb, *Gotyckie Hodegetrie polskie*, [in:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t. III, Wrocław 1966, pp. 20-32; A. Рогов, *Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийско-русско-польских связей*, [in:] *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*, Москва 1972, pp. 316-321; idem, *Ikona M. B. Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*, „Znak", 1976, no. 262, pp. 509-516.

Virgin Mary and the saints who were particularly popular in Ruthenian lands (Nicholas, Boris and Gleb, Pantaleon) were seen as the protectors of humanity and intermediaries between believers and God. The best known miraculous icons of the Virgin Mary at the time were found in the Kiev-Pechersk Lavra, Smolensk, Volodymyr, Zaslav, Nowy Dwór, Polotsk, Korsun and Kupyatichi[78].

The 14[th] century brought new canonisations of saints, revered in all of the Ruthenian church province. The canonisation of three martyrs from Vilnius – Anthony, John, and Eustathius (Eustace) – was particularly important for the development of eastern Christianity in Lithuania. Before they were baptised saints Anthony, John, and Eustathius bore the pagan names: Nežilas, Kumetis and Kruliui. All were cousins of Algirdas son of Gediminas (1345-1377). Influenced by the Orthodox priest Nestor, the young princes accepted Christianity and became its zealous proponents. Similarly to St. Charitina, the Vilnius brothers spread Christianity among the Samogitians. Their activity brought repressions from the Lithuanian dukes. In 1347 grand duke Algirdas sentenced Anthony, John, and Eustathius to death. The martyrs of Vilnius were canonised at the local council of the Orthodox Church in 1364. In 1374 their relics were moved from to Saint Sophia's monastery in Constantinople. After the fall of the Byzantine Empire they were returned to Vilnius at the end of the 15[th] century, thanks to the efforts of the Kievan metropolitans. They are to this day kept in the Holy Spirit monastery in Vilnius[79]. Equally famous was the canonisation of metropolitan Peter, who died in 1326. It was instigated by the metropolitan of Kiev/Moscow Theognostus, who in 1339 was already asking the patriarch of Constantinople to agree to the canonisation. Raising an outstanding church

---

[78] A. Różycka-Bryzek, *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi – drogi przenikania do Polski*, [in:] *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie*, eds. A. Kubiś, A. Rusecki, Lublin 1994, pp. 65-66; idem, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983, pp. 9, 10; E. Chojecka, *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI-XV w.*, [in:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, eds. M. Karaś, A. Podraza, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne", R. CCXLVII, z. 32, Kraków 1970, p. 422; А. И. Рогов, *Культурные связи Руси и Польши в XIV – начале XV в.*, „Вестник Московского Университета", серия IX, История, 1972, z. 4, pp. 63-71; A. Mironowicz, *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi*, „Białostocki Przegląd Kresowy", vol. V, ed. J. F. Nosowicz, Białystok 1996, pp. 137-141; idem, *Jozafat Dubieniecki – Historia cudownego obrazu żyrowickiego*, „Rocznik Teologiczny", R. XXXIII, z. 1, Warszawa 1991, pp. 195-215; Н. Тальберг, *Пространный месяцеслов русских святых и краткие сведения о чудотворных иконах Божией Матери*, Jordanville 1951; С. Снессориева, *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Её икон*, Ярославль 1998; А. Яскевич, *Спрадвечная ахоуница Беларуси*, Минск 2001.

[79] Г. П. Федотов, *Святые Древней Руси*, Нью Ёрк 1959, pp. 18-31; Иоанн (Кологривов), иеромонах, *Очерки по истории русской святости*, Brussels 1961, pp. 21-27; *Жития Святых*, Сост. монахиней Таисией, т. I, New York 1983, pp. 211-218; А. А. Мельников, *Путь непечален. Исторические свидетельства о святости Белой Руси*, Минск 1992, pp. 144-152; A. Mironowicz, *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, [in:] *Wilno i kresy północno-wschodnie*, t. I, *Historia i ludzkie losy*, ed. E. Feliksiak, A. Mironowicz, Białystok 1996, pp. 86, 87.

leader to sainthood would confirm the unity of the Ruthenian Orthodox Church[80].



Saint Peter, Metropolitan of Kiev and All of Rus'
https://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Peter_of_Moscow [access 2019.04.04]

Metropolitan Peter of Kiev is associated with the creation of the Monastery of the Saviour's Transfiguration in Werchrata near Rava-Ruska at the start of the 14th century. The *Life of Saint Cyprian* mentions that metropolitan Peter (1308-1326) founded the monastery. According to the source the metropolitan had a cave dug over the river Rata, and the monastic settlement grew around it. The monastery became famous in the 14th century as an important centre of iconography. It played a major role in the development of monastic life in the principality of Halych and Volhynia[81]. St George's monastery established in

[80] Е. Е. Голубинский, *История канонизации святых в русской церкви*, *Издание второе, исправленное и дополненное*, Москва 1903, pp. 67, 68; A. Mironowicz, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej,* pp. 409, 410.
[81] A. Mironowicz, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej w XIII-XVIII wieku*, [in:] *Wojsko Społeczeństwo Historia. Prace ofiarowane Profesorowi Mieczysławowi Wrzoskowi w sześćdziesiątą piątą rocznicę Jego urodzin*, eds. W. Fedorowicz, J. Snopko, Białystok 1995, pp. 88, 89; idem, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej*, [in:]

Lviv around 1340 and the Holy Trinity monastery in Vilnius founded in 1347-1350 played an equally significant role in the development of monasticism. Over the next four centuries these monasteries would become the foundation of the Orthodox Church in the Kingdom of Poland and the Grand Duchy of Lithuania. Apart from the aforementioned institutions, important monasteries were located in Navahrudok, Vitebsk, Lavrishevo, Kiev, and Smolensk. They not only conducted missionary work, but were also important cultural and religious centres for all of the Orthodox Church.

The kind of religiousness promoted by the Orthodox Church in Ruthenian lands still preserved many of the features of Byzantine piety. The same holidays were celebrated and the same miraculous icons and relics were worshipped. A cult of local saints – Olga, Vladimir, Boris and Gleb, Cyril and Methodius, Clement of Rome, and Nicholas the Wonderworker – developed among the Orthodox in Lithuania and Poland.

Another characteristic feature of Orthodox piety were pilgrimages to the Kiev-Pechersk Lavra, as well as monasteries in Polotsk, Smolensk, the Holy Land, and Mount Athos. Pilgrimages also went to places of worship of miraculous icons and places where holy relics were kept. Another form of piety was charitable work – organisation of hospitals and asylums attached to churches and monasteries.

Without the support of the rulers, the Orthodox Church would not have been able to conduct missionary work. Orthodox clergy only performed religious services and influenced the faithful through sermons, prayer, religious ceremonies and art. In the 14th century there was a perceptible lack of grand foundations by monarchs, which would strengthen the prestige of the Orthodox Church. A great achievement of the Orthodox Church was the spread of religious literature, especially hagiographic in nature, among the clergy and faithful.

Bibliography

Sources

Acta Patriarchatus Constantinopolitani, ed. F. Miklosisch, J. Müller, Wiedeń 1860-1862.
Corpus scriptorum historiae byzantinae. Nicephorus Gregoras, vol. III, ed. Immanuel Bekker, Bonnae 1855.
Gregoras Nicephorus, *Historiae byzantinae*, vol. XXXVI, Cambridge University Press 2012.
„Monumenta Poloniae Historica", Pomniki dziejowe Polski, ed. August Bielowski, t. II, Lwów 1872.
„Monumenta Poloniae Historica", Nova series, t. II, Warszawa 1952.

Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX w. Materiały z międzynarodowego seminarium pt: Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX wiek, eds. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999, p. 356.

„Monumenta Poloniae Historica", Pomniki dziejowe Polski, Series I, t. II, Warszawa 1961.
„Monumenta Polonia Vaticana", vol. I, ed. J. Ptaśnik, Kraków 1913.
„Monumenta Poloniae Vaticana", vol. III, ed. J. Ptaśnik, Kraków 1914.
„Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", ed. Augustinus Theiner, vol. I, Romae 1860.
„Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia", ed. Augustinus Theiner, vol. II, Romae 1864.
Полное собрание русских летописей, т. X, Санкт-Петербург 1885.
Русская Историческая Библиотека, т. VI, Санкт-Петербург 1878.

Literature

Abraham Władysław, *Powstanie organizacji kościoła łacińskiego na Rusi*, t. I, Lwów 1904.
Chodynicki Kazimierz, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934.
Chodynicki Kazimierz, *Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie*, „Przegląd Historyczny", t. XVIII, 1914.
Chojecka Ewa, *Sztuka średniowiecznej Rusi Kijowskiej i jej związki z Polską w XI–XV w.* [in:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, eds. M. Karaś, A. Podraza, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne", R. 247, z. 32, Kraków 1970.
De Baumgarten Nicolas, *Genealogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X au XIII siecle*, „Orientalia Christiana", vol IX-1, Romae 1927, Tabela XIII.
Fijałek Jan, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny", t. X, 1896.
Fijałek Jan, *Średniowieczne biskupstwa Kościoła wschodniego na Rusi i Litwie*, „Kwartalnik Historyczny", t. XI, 1897.
Fijałek Jan, *Biskupstwa greckie na ziemiach ruskich od połowy XIV wieku na podstawie źródeł greckich*, „Kwartalnik Historyczny", t. XI, 1897, p. 27-34.
Gil Andrzej, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin-Chełm 1999.
Historia Kościoła w Polsce, t. I, part. 1, eds. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań – Warszawa 1974.
Ivinskis Zenonas, *Litwa w dobie chrztu i unii z Polską*, [in:] *Chrystianizacja Litwy*, ed. J. Kłoczowski, Kraków 1987.
Jakowenko Natalia, *Historia Ukrainy do końca XVIII wieku*, Lublin 2000.
Kosman Marceli, *Udział Polski w chrystianizacji Litwy. Między historią a polityką*, „Przegląd Religioznawczy", no. 2 (196), 2000.
Mironowicz Antoni, *Jozafat Dubieniecki – Historia cudownego obrazu żyrowickiego*, „Rocznik Teologiczny", R. XXXIII, z. 1, Warszawa 1991.
Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów,* Białystok 2003.
Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce,* Białystok 2006.
Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce*, [in:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność. Księga pamiątkowa z okazji 65 rocznicy urodzin profesora Stanisława Alexandrowicza*, eds. Z. Karpus, T. Kempa, D. Michaluk, Toruń 1996.

Mironowicz Antoni, *Kult ikon Matki Bożej na Białorusi,* „Białostocki Przegląd Kresowy”, t. V, ed. J. F. Nosowicza, Białystok 1996.
Mironowicz Antoni, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej,* [in:] *Rzeczpospolita wielu wyznań,* eds. A. Kaźmierczyk, A. Link-Lenczowski, M. Markiewicz, K. Matwijowski, Kraków 2004.
Mironowicz Antoni, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej w XIII-XVIII wieku,* [in:] *Wojsko Społeczeństwo Historia. Prace ofiarowane Profesorowi Mieczysławowi Wrzoskowi w sześćdziesiątą piątą rocznicę Jego urodzin*, eds. W. Fedorowicz, J. Snopko, Białystok 1995.
Mironowicz Antoni, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej*, [in:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX w. Materiały z międzynarodowego seminarium pt: Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX wiek*, eds. H. Gapski, J. Kłoczowski, Lublin 1999.
Mironowicz Antoni, *Prawosławni w wielowyznaniowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej,* [in:] *Chrześcijaństwo w dialogu kultur na ziemiach Rzeczypospolitej. Materiały Międzynarodowego Kongresu,* ed. St. Wilk, Lublin 2003.
Mironowicz Antoni, *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, [in:] *Wilno i kresy północno-wschodnie,* t. I., *Historia i ludzkie losy.,* eds. E. Feliksiak, A. Mironowicz, Białystok 1996.
Mironowicz Antoni, *The Orthodox Church in Polish Lands during the Reign of the Piast Dynasty,* Presov 2019.
Mironowicz Antoni, *The Orthodox Church in Poland to the end of XIV century,* Białystok 2019.
Mroczko Teresa, Dąb Barbara, *Gotyckie Hodegetrie polskie*, „Średniowiecze. Studia o kulturze”, t. III, 1966, p. 20-32.
Paszkiewicz Henryk, *Początki Rusi*, Kraków 1996.
Paszkiewicz Henryk, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego,* Warszawa 1925.
Paszkiewicz Henryk, *Powstanie narodu ruskiego,* Kraków 1998.
Paszkiewicz Henryk, *Ze studiów nad polityką polską, litewską i krzyżacką Bolesława Jerzego, ostatniego księcia Rusi halicko-włodzimierskiej*, „Ateneum Wileńskie”, t. II, Wilno 1924.
Paszkiewicz Henryk, *Z dziejów Podlasia w XIV w.*, „Kwartalnik Historyczny”, t. XLII, 1928.
Pelesz Julian, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. I, Würzburg–Wien 1881.
Prochaska Antoni, *Akt graniczny czerwono-ruski z 1353 r.*, Kwartalnik Historyczny”, R. X, z. 4, Lwów 1896.
Prochaska Antoni, *W sprawie zajęcia Rusi*, „Kwartalnik Historyczny”, t. VI, Lwów 1892.
Rogow Aleksander, *Ikona M. B. Częstochowskiej jako świadectwo związków bizantyjsko-rusko-polskich*, „Znak”, 1976, no. 262.
Różycka-Bryzek Anna, *Bizantyjskie malarstwo jako wykładnia prawd wiary. Recepcja na Rusi – drogi przenikania do Polski,* [in:] *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie*, eds. A. Kubiś, A. Rusecki, Lublin 1994.
Różycka-Bryzek Anna, *Bizantyjsko-ruskie malowidła w kaplicy zamku lubelskiego*, Warszawa 1983.
Sielicki Franciszek, *Polsko-ruskie stosunki kulturalne do końca XV wieku,* Wrocław 1997.
Stadnicki Kazimierz, *Synowie Gedymina, wielkiego władcy Litwy*, Lwów 1881.

Strzelczyk Jerzy, *Ku Rzeczpospolitej wielu narodów i wyznań. Katolicy i prawosławni w późnośredniowiecznej Polsce,* [in:] *Średniowiecze polskie i powszechne,* t. I, ed. J. Panica, Katowice 1999.
Szaraniewicz Izydor, *Patryarchat wschodni wobec Kościoła ruskiego i Rzeczypospolitej polskiej*, „Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności w Krakowie", t. VIII, Kraków 1878.
Szaraniewicz Izydor, *Sprawy kościelne na Rusi za rządów Kazimierza Wielkiego*, „Biblioteka Ossolińskich. Poczet nowy", t. II, Lwów 1863.
Tęgowski Jan, *Pierwsze pokolenie Giedyminowiczów,* Poznań-Wrocław 1999.
Trajdos Tadeusz Mikołaj, *Biskupi prawosławni w monarchii Jagiełły*, „Nasza Przeszłość", no. 66, 1986.
Trajdos Tadeusz Mikołaj, *Metropolici kijowscy Cyprian i Grzegorz Camblak a problemy Cerkwi prawosławnej w państwie polsko-litewskim u schyłku XIV i pierwszej ćwierci XV w.*, [in:] *Balcanica Posnaniensia. Acta et studia*, t. II, Poznań 1985.
Włodarski Bronisław, *Polska i Ruś 1194–1340*, Warszawa 1966.
Woliński Janusz, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936.
Wyrozumski Jerzy, *Polska – Węgry i sprawa Rusi Halicko-Włodzimierskiej za Kazimierza Wielkiego,* [in:] *Europa Środkowa i Wschodnia w polityce Piastów,* ed. K. Zielińska-Melkowska, Toruń 1997.

Жития Святых, Сост. монахиней Таисией, т. I, New York 1983.
Голубинский Евгений Евсигнеевич, *История канонизации святых в русской церкви. Издание второе, исправленное и дополненное*, Москва 1903.
Голубинский Евгений Евсигнеевич, *История Русской Церкви*, т. II, Москва 1910.
Грушевський Олександр, *Очерки истории Туровского княжества, княжества*, Київ 1902.
Грушевський Миха́йло Сергі́йович, *Історія України-Руси*, т. III, Київ 1905.
Грушевський Миха́йло Сергі́йович, *Історія України-Руси*, т. IV, Київ-Львів 1907.
Кологривов Иоанн иеромонах, *Очерки по Истории Русской Святости*, Brussels 1961.
Макарий (Булгаков), митрополит. *История Русской Церкви*, т. IV, Санкт-Петербург 1886.
Макарий (Булгаков), митрополит, *История Русской Церкви,* кн. III, Москва 1996.
Мельников Андре́й Алекса́ндрович, *Путь непечален. Исторические свидетельства о святости Белой Руси*, Минск 1992.
Рогов Алекса́ндр Ива́нович, *Культурные связи Руси и Польши в XIV–начале XV в.*, „Вестник Московского университета". Серия 8: История, 1972, Вып. 4.
Рогов Алекса́ндр Ива́нович, *Ченстоховская икона Богоматери как памятник византийскорусско-польских связей,* [in:] *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*, Москва 1972.
Снессорева София Ивановна, *Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон*, Ярославль 1998.
Тальберг Никола́й Дми́триевич, *Пространный месяцеслов русских святых и краткие сведения о чудотворных иконах Божией Матери*, Jordanville 1951.
Федотов Гео́ргий Петро́вич, ***С**вятые Древней Руси (X-XVII вв..)*, New York 1959.
Яскевіч Алена Аляксандраўна, *Спрадвечная ахоўніца Беларусі*, Мінск 2001.

SÁNDOR FÖLDVÁRI

The Ostrog Bible in Hungary and Its Role in the Confessionalization: The Question about Migration of Books between the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Habsburg Empire

Słowa kluczowe: Biblia ostrogska, handel książkami, Cesarstwo Hasburskie
Keywords: Ostrog Bible, Book Trade, Habsburg Empire

Streszczenie

Biblia ostrogska na Węgrzech i jej rola w konfesjonalizacji: Pytanie o migrację książek między Rzeczpospolitą Obojga Narodów a Cesarstwem Habsburgów

W artykule podano przegląd pięciu egzemplarzy Biblii ostrogskiej, które są przechowywane w kościelnych i państwowych księgozbiorach na Węgrzech. We wschodnich Węgrzech dwa egzemplarze należały do Rusinów Zakarpackich, którzy byli wiernymi Kościoła greckokatolickiego. Księgi te zostały opisane w pracach Ester Oitozi. Obecne opracowanie zawiera omówienie i opis starych drukowanych ksiąg cyrylickich, które znalazły się na wschodnich ziemiach Węgier. Autor udowodnia, że 80% ksiąg liturgicznych drukowanych cyrylicą pochodziło z Rzeczpospolitej a nie z Księstwa Moskiewskiego, jak to wcześniej błędnie podawał A. Hodinka. Uczeń E. Oitoziego S. Földvári rozszerzył badania archiwalne i ukazał, że dwa egzemplarzy *Biblii Ostrogskiej*, które były przechowywane w ówczesnym klasztorze bazylianów w Máriapócs, mogły zostać zakupione od mnichów poczajowskich w XVIII w. Należy też wziąć pod uwagę darowizny Lwowskiego Bractwa Prawosławnego. Trzy pozostałe kopie *Biblii Ostrogskiej* trafiły na Węgry poprzez Serbów. Egzemplarz o szczególnym znaczeniu jest obecnie przechowywana w Bibliotece Narodowej Węgier. Księga należała do różnych kolekcjonerów. Ostatecznie otrzymał ją serbski biskup L. Brankovič w prezencie od unickiego metropolity kijowskiego Józefa Welamina Rutskiego. Zamiast zniszczonej oryginalnej strony tytułowej, nowa strona została wykonana ręcznie, w oparciu o ramkami rumuńskiej książki, który został wydrukowany w Jassach 1646 roku. *Biblia Ostrogska* odegrała ważną rolę w życiu religijnym narodów słowiańskich zamieszkujących Imperium Habsburgów. Koncepcję podziału kultur słowiańskich na „Slavia Orthodoxa” i „Slavia Romana”, zaproponowaną przez Riccardo Picchio, należy zmodyfikować, biorąc pod uwagę silne słowiańskie enklawy Kościoła prawosławnego wśród społeczności zachodniego chrześcijaństwa.

[1] Sándor (Alexander) Földvári, Historian, linguist, and philosopher. Professor of University of Debrecen, Centre of Arts.

Abstract

The Ostrog Bible in Hungary and Its Role in the Confessionalization: The Question about Migration of Books between the Polish-Lithuanian Commonwealth and the Habsburg Empire

An overview of the five copies of Ostrog Bible is given in the paper, those are stored in church and state book collections in Hungary. In East Hungary, two copies belonged to Transcarpathian Rusyns-Ukrainians of the Greek Catholic (Uniate) confession, were described by Esther Oitozi, who took the lion's share of the disclosure and description of old printed Cyrillic books, mainly on the eastern part of Hungary. Her meaningful result was the evidencing that the 80% of the liturgical books, printed by Cyrillic letters, came from the Polish-Lithuanian Commonwealth, but not from "Muscovia", despite the earlier falsely propagating views of A. Hodinka. Her pupil and younger colleague, S. Földvári by further research in archives came to the maintenance that two examples of the Ostrog Bible, which were held in a former Basilian Monastery in Máriapócs, might put there via the book-trade activity of the Pochaiv Basilians in the 18 c, albeit the donations by the Lviv Orthodox brotherhood are to be considered, too. The provenance of the other three copies relates to the Serbs. A copy of special significance has now been being held in the National Library of Hungary. It belonged to various collectors, and it is maintained that the Serbian Orthodox Bishop L. Brankovič received this book as a gift from the Uniate Metropolitan of Kiev Joseph Veliamin Rutsky (according to K. Bor and X. Golub). Instead of the lost original title, a new title page was made by handwriting, written in the framework of engravings of a Romanian book had been printed in Iaşi, 1646. In a conclusion, the Ostrog Bible played a noteworthy role in the confessionalization of Slavic peoples that lived on the territory of the Habsburg Empire. The lesson learned that the conception elaborated by Riccardo Picchio of dividing the Slavic cultures into "Slavia Orthodoxa" and "Slavia Romana", is already to be modified, by considering those Slavic enclaves of the Orthodox confession which lived among of the sea of Western Christianity.

The main problems and the background. A cultural background to the provenance, migration and place in the local cultural processes of the five copies of Ostrog Bible is described in this paper[2], those are stored in church and state book collections in Hungary.[3] In Eastern Hungary, two copies are being held, which earlier belonged to Transcarpathian Rusyns-

[2] Two technical remarks seem to be necessary. As for the spelling: according to the Ukrainian forms of the place names, and to the fact the local vernacular in the region of Ostrog was already in the 1580-ies much more closely to the contemporary Ukrainian than to the recent Russian (which is irrelevant), we follow those English-language authors in the field, who use the Ukrainian form in their English papers: "Ostrog" instead of the Russian "Ostrog", cf. R. Mathiesen, *The Making of the Ostrog Bible: Bohdan Krawciw Memorial Lecture, 1980* „Harvard Library Bulletin" vol. XXIX, 1981, no.1, pp. 71-110. The second, as for the online sources. All electronic resources, which are referred in this paper, were retrieved as latest on January 13, 2023. Therefore, we do not give any dates of latest accesses to the referred links, respectively, in the further footnotes, in order to avoid the enlarging our text with unnecessary pieces.

[3] The first version of this paper has been delivered in Ukrainian as an opening keynote lecture in Kyiv, Ukraine, cf. the published abstract: Фьольдварі Ш., *Конфесіоналізація і міграція книг*

Ukrainians of the Greek Catholic (Uniate) confession, and these two copies were described in the works of Esther Oitozi, who took on herself the lion's share of the description of old printed Cyrillic books, mainly on the eastern land of Hungary.

As for the Rusyns, they seem to constitute – yet – a special ethnic group of the Ukrainians, with several special dialects, and much effort has lately taken for shaping a different codified literary language as their own, albeit it has not yet resulted any doubtless, clear outcome but internal discourses within them.[4] Noteworthy, there are two villages located in the recent territory of Hungary, in which the Rusyn dialect has yet lately been being spoken as a mother tongue, namely Komloska and Mucsony at the North, next to the border with Slovakia, and their idiom belongs to the Slovakian dialect of the Rusyn. Hence, there is no special "Hungarian" Rusyn dialect (according to I. Udvari), and those attempt to prove it, are doing nothing else but cultivating some political propaganda or tricks for gaining some grants.[5] Professor I. Udvari was a great provider of the Rusyn identity and trusty researcher of the Rusyn dialects and cultural anthropology, yet in his earlier works used the *terminus technicus* "Carpatho-Ukrainians" – even in such a paper which was written in the Rusyn dialect of Vojvodina, Serbia, and published in their Rusyn literary and cultural journal, and he wrote about the 'Rusyns' in Szabolcs County, East Hungary, albeit he

---

між східними і південними слов'янами в Карпатському басейні – у дзеркалі долі примірників Острозької Біблії", [in:] *Міжнародна науково-практична онлайн конференція «X Міждисциплінарні гуманітарні читання» 21 жовтня 2021 року Київ, Київський будинок вчених НАН України – Тези доповідей*, eds. А. В. Блануца, Г. В. Боряк, В. П. Кононенко, В.В. Сегеда, Київ 2021, pp. 12,13. Then, still two conference-lectures were presented in English, at the Ukrainian conferences in Melbourne, Australia, focusing on the Serbian book-collections, and in Bloomington, Indiana, USA, focusing on the Carpathian Greek-Catholic Collections; these are referred below at the relevant subtopics. This paper is the published version of those three conference presentations altogether.

[4] For the book-import by the submountain, Transcarpathian Greek-Catholics concerns the identification of The Rusyn, we should make here our point of view to be clear. As for summarizing and describing the Rusyn-question, cf. A. Danylenko, *Carpatho-Rusyn*, [in:] *Encyclopedia of Slavic Languages and Linguistics Online*. A. Danylenko, *Between an imagined language and a codified dialect* „Acta Slavica Iaponica" vol. 35, Sapporo 2014, pp. 135-145; Л. Белей, *Русинський сепаратизм: Націєтворення in vitro,* Київ 2017; N. Kushko, *Literary standards of the Rusyn language: The historical context and contemporary situation*, „The Slavic and East European journal", vol. 51, Columbus 2007, no.1, pp. 111-132; P. R. Magocsi, *The Language Question Among the Subcarpathian Rusyns*, Carpatho-Rusyn Research Center, New Jersey 1979; P. R. Magocsi, I. Pop, *Encyclopedia of Rusyn History and Culture,* University of Toronto 2002; *Українці–русини: Етнолінгвістичні та етнокультурні процеси в історичному розвитку*, ed. Г. Скрипник, Київ 2013; А. Дуличенко, *Письменность и литературные языки Карпатской Руси (XV-XX вв.)*, Ужгород 2008; S. Földvári, *Rusyns in the aspect of security policies* „Cultural Relations Quarterly Review", vol. 1, Budapest 2014, no. 2, pp. 43-54.

[5] I. Udvari, *Rusyns in Hungary and Hungarian Kingdom*, [in:] *The Persistence of Regional Cultures. Rusyns and Ukrainians in their Carpathian Homeland and Abroad*, ed. P. R. Magocsi, (Classics of Carpatho-Rusyn scholarships, 5; East European Monographs, 365), New York 1993, pp. 105-138.

named them "Ukrainians".[6] Another trusty scholar, Eduard Winter, the well-known historian of ethnicities in the Hungarian Kingdom, mostly of the Germans, named this people simply 'Ukrainians' living in Hungary, while writing about the social and cultural benefits (and problems) of the Union in Užhorod and the processes it implied.[7] This is clear evidence against the maintenance that the Carpatho-Ukrainian ethnonym would be pushed in the Soviet times under the influence of the Soviet socialist regime. E. Winter, the former Roman Catholic priest, worked as a professor in Prague, where so Russian as Ukrainian emigres were cumulated and managed their prolific scholarly life, therefore, it would be barely believable that he could write under some 'Soviet' impact between the two world wars. Winter could also be contacted with the great researcher of the Rusyn, Aleksei Petroff, the Russian emigre in the mid-wars Prague, and the latter maintained the strong difference of Rusyn from the Ukrainian, and classified it as one belonging to the Russian, although this was a blind alley[8]. Winter did not share Petroff's views, but he accepted the Ukrainian conception. How the 'Carpatho-Ukrainian' as a term could be appear as belonging to 'Sovietophilic' or 'socialist-thinker', if the German professor in the bourgeois Prague before the Second World War used it, and, why and how could be 'Sovietophilic' or 'socialist-thinker' that professor Udvari, who was the founder of the "Rusyn [sic!] and Ukrainian" department in Nyíregyháza (Eastern Hungary), but he named the Rusyn ethnographic group as 'Ukrainians' in that article of him, which was published by the Rusyns in the Rusyn literary language of Vojvodina in Serbia – all these are clear evidences. Last but not least, a question often raised, according to the dilettante approach of the average people: 'Can the Rusyn "understand" the Ukrainian language, or not?' Let us quote here a witness, an average Ukrainian tourist, without any philological education, nor any university degree, who has visited the aforementioned village Komlóska in the North of Hungary, and has published in her travelogue, that their hospitable host in Komlóska understood their Ukrainian language, *"because he was a Rusyn person"*, and they spoke to him in their Ukrainian mother tongue spoken in Kyiv, enjoying a fully clear communication[9]. Following strictly the criteria of objectivity in the science, author of the paper cannot put into debates about the existence of any "independent Rusyn nation" unless the Rusyn clearly produce such an unequivocal, matured literary language, such as Ivan Kotlyarevsky in his Aeneid, which was

---

[6] *Прилоги ґу историї українских островох XVIII вику у комитату Саболч* „Шветлосц: часопис за литературу и културу", vol. 35, Нови Сад 1986, no. 6, pp. 850-862.

[7] E. Winter, *Die Kämpfe der Ukrainer Oberungarns um eine nationale Hierarchie im Theresianer Zeitalter* „Kyrios: Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas", vol 4, Berlin 1939-40, no. 2, pp. 129-141.

[8] А. Петров, *Предѣлы угрорусской рѣчи в 1773 году. По оффицiальнымъ даннымъ*, Series: „Материалы для истории Угорской Руси", t. VI, Санкт-Петерсбург 1911.

[9] Н. Курдюкова, *Невипадкова Комлошка,* [in:] online resource: https://theheartofwine.com/nevypadkova-komloshka (19-10-2021)

written in the countryside and remained in manuscript for a long time, and/or the poetry of Taras Shevchenko written in the exile and prison, and published much later. These Ukrainian poets created their works in cruel, inimical circumstances, devoting themselves to the serving of their nation, but they did not gain any support for "creating the literary language" from some "background powers". *Heroism is clear evidence.* Nevertheless, the recent situation of the Rusyn is nothing else but discourses around an "imagined language" with attempts toward codification some literary language, which has yet been being a *dialect* that has codified under the false title of 'literary', according to Danylenko.[10]

It is not only the principle of exclusivity that applies here. The Canadian historian Paul Robert Magocsi raises the acceptance of multiple identity; thus, for the question 'Ukrainian or Rusyn?' the answer must not be 'or' but 'and'[11]. However, in our view, the problem does not mainly consist in the multiple identity but rather in the divergences between the groups of the Rusyns: on the on hand, that Russophiles accept it for a fact, that the Vojvodinian Rusyn in Serbia is identical with the Lemko Rusyn in Poland, despite of their great differences in language and cultural heritage as well, on the other hand, they cannot accept that these idioms and peoples are identical with the Ukrainian, thus the differences in languages/dialects and heritage are not considered, when it disturbs they concept about the unique and independent Rusyn language, but they do consider the dialectological and cultural divergences when it is an argument against the links to the Ukrainian. If someone overemphasizes that the Hungarian cultural and historical impacts occurred to the Hungarian Rusyn during the centuries, and these impacts made the Hungarian Rusyn to be different from the Ukrainian (although Rusyns came from the Eastern Ukrainian territories, in different waves and different times) than the Lemko Rusyns in Poland underwent such great impacts, too, by the Polish, hence Lemkos in Poland can differ from the Rusyns in Vojvodina also from Transcarpathian Rusyns in such a measure, as all those can differ from the Ukrainians as well; not more and not less. Therefore, if the Rusyns form an independent nation, then they must consist of three independent nations, which seems already to be grotesque. As A. Danylenko, in his referred papers, describes these divergences and their measures.[12] *We spoke about Rusyn-Ukrainians, because in the*

---

[10] A. Danylenko, *Between an Imagined Language and a Codified Dialect. Pugh, Stefan M., The Rusyn Language: A Grammar of the Literary Standard of Slovakia with Reference to Lemko and Subcarpathian Rusyn (Munich, 2009)* „Acta Slavica Iaponica", vol.35, Sapporo 2014, pp. 135-145.
[11] P. R. Magocsi, *A Borderland of Borders: The Search for a Literary Language in Carpathian Rus*, [in:] *The Palgrave Handbook of Slavic Languages, Identities and Borders*, eds. T. Kamusella, M. Nomachi, C. Gibson; New York 2016, pp. 109-111.
[12] A. Danylenko, *opera cit*, 2009, 2014, and 2020.

historical times they had been that. Moreover, the recently going, politically heated debates are overflows beyond the frameworks of the clear science.[13]

The origin (provenance) of the rest three copies of the Ostrog Bible relates to the Serbs.[14] A copy of special significance is now kept in the National Library of Hungary, which belonged to various collectors (all documented by marginalia), and it is maintained that the Serbian Bishop L. Brankovič received this book as a gift from the Uniate Metropolitan of Kiev Joseph Veliamin Rutsky. Moreover, all those copies are now being held in the Serbian collections, were gained directly from Ukrainians as well, not only because the Ostrog Bible was printed in Ostrog – thus it must come from there-, but in more particular, the Ukrainian-Serbian connections were intensive enough, as it is proved by the marginalia of all those copies. The most important item is that of the National Library of Hungary. Not only because of the new title page was made by handwriting, written in the framework of engravings of a Romanian book had been printed in Iaşi, 1646, but also of a lot of marginalia, those prove that this book belonged to various collectors. It is also proved by a long handwriting, that the Serbian Orthodox Bishop L. Brankovič received this book as a gift from the Uniate Metropolitan of Kiev Joseph Veliamin Rutsky (according to K. Bor, who firstly described and investigated this book, then the trips by Brankovič in the Rzeczpospolita were still more evidenced by X. Golub, see in further paragraphs). The other copies belonged to the Serbian Communities in Komárom and Győr, and a copy with a valuable Ukrainian marginal inscription has been held by the Serbian Orthodox parish in Pomáz (according to X. Golub). Still a sixth copy was held in Serbian collections in Hungary, albeit it has already taken out from Hungary to Serbia. The Serbs had rich communities of tradesmen; therefore, their book-import went consciously,

---

[13] We spoke about these ambiguities yet carefully more than ten years ago: S. Földvári, *Rusyns…*, 2014. Recently, however, the lately happened processes urged us to speak in more clear style and to demonstrate that the politically heated movements for creating new and new artificial literary languages for the poor Rusyns, are going beyond the frameworks of the serious scholarship, therefore the literary languages must be "created" by the writers and poets themselves, but must not be imposed by those who pay much for "purchasing" the Rusyns neither by those who use the financial benefits from the government with political purposes (the case of Hungary). As for the latest, our completed but yet unpublished conference paper contains much more references than the previous one: S. Földvári, *The Rusyn Question in the Frameworks of Ethnic Minorities – Rusyns in Different Positions in Ukraine, Slovakia and Serbia*,[in:] *Fourth Annual Tartu Conference on Russian and East European Studies June 10, 2019*, manuscript, 2019, online resource: https://www.academia.edu/39484244/

[14] These three copies, are being held in various Serbian collections, were presented in two lectures: S. Földvári, *Copies of the Ostrog Bible in Hungary: Witnesses of Confessionalization, and Migration of Books Between Eastern and Southern Slavs*, presented at the „Conference of the Ukrainian Studies Association of Australia and New Zealand", at the Univ. of Melbourne as a hybrid event, 3-5 February 2022, Session 1. The presentation-text with slides is accessible at https://www.academia.edu/70431082/. The abstract is accessible in the online-booklet of the conference: http://www.ukrainianstudies.asn.au/wp-content/uploads/2022/01/Conference-2022-Abstracts_v3.pdf., pp. 67, 68.

and the data of possessors are often documented. On the other hand, the Carpatho-Ukrainians, thus the Rusyns, were poor serfs therefore they could not purchase these books, hence they had to be donated by books.[15] We here give an overlook of the works by the mentioned above authors, then we outline and summarize our possible answers for the questions: why and how the poor Carpathian Rusyn-Ukrainians gained such large books of expensive price; why the Serbs preferred the book-import from the Ukrainian lands of the Rzeczpospolita; and how can it contribute to the confessionalization of Slavic Peoples those followed the Byzantine rite.[16]

The ethnic background in special aspects. In then-Hungarian Kingdom, there lived various Slavic peoples, such as the Slovaks[17], Slovenes[18], Croats[19], Serbs[20], and Transcarpathian Rusyns-Ukrainians[21], as well.

---

[15] These two copies, were being held in Rusyn church collections, with the questions of the provenance, were presented in the lecture: S. Földvári, *The Ostrog Bible in Hungary: To the Migration of Books between Transcarpathia and Galicia*, presented at the "Third Ukrainian 'Shevchenko' Conference", which was held at Indiana University in Bloomington, March 25-27, 2022, in the session which was organized by the author S. Földvári, "In Honour of Yaroslav Isayevich" with participation of F. Sysyn, A. Yasinosvkiy and P. Yeremieiev. The text with slides is accessible: https://www.academia.edu/74580705/. For a previous presentation, cf. the footnote no. 1 above.

[16] These questions will be dealt with in more details furthermore, thus the references will be given at the respective paragraphs, in particular.

[17] L. Holotík, *Die Slowaken*, „Die Habsburgermonarchie 1848-1918", Hrsg. A. Wandruszka and P. Urbanitsch, Band III: „Die Völker des Reiches", Wien 1980, Teilband 1, pp.775-800. The presence of the Slovak ethnicity in the territory of present-day Hungary dates back to the Middle Ages: P. Kršák, *Ottov historický atlas – Slovensko: Zdroj poučenia, poznania a pochopenia našich dejín*, Bratislav 2009, p. 75.

[18] J. Pleterski, *Die Slowenen* „Die Habsburgermonarchie...", Band III/2, pp. 801-838. F. Zwitter, *The Slovenes and the Habsburg Monarchy* „Austrian History Yearbook", vol. 3, 1967, no. 2, pp. 159-188.

[19] To our sorrow, references on the international level are missing on the Medieval Croats in Hungary (if they existed). While the literature is rich on the Serbs, Romanians, and Slavs in the North of Hungary in the Middle Ages, the Croatian-Hungarian contacts in those earlier times are less researched unless regarding the recent enlighteners of Croatians in Hungary. For the latter: D. Sokcsevits, *Horvátország a 7. századtól napjainkig,* Budapest 2011. This book gained a warmly welcoming review by a Roman Catholic historian, recent director of the Institute of History in Budapest, who speaks Croatian and is professedly committed to Catholic views and approach to the history, cf. A. Molnár, *Horvátország története magyar szemmel – Gondolatok Sokcsevits Dénes... könyvéről*, „Történelmi szemle", vol. 54, 2012, no. 2, pp. 347-355. The determining role of Catholic tradition in the 'Croatian' was reflected by the presence and active usage of the Croatian Glagolitic printing, too, which was only used in the local practice of the Roman Catholic Church. Cf. *"The Croats are distinguished from the Serbs by two characteristics – they are Roman Catholics and use the Roman alphabet, while the Serbs are members of the Eastern Church and use Cyrillic characters. In the early censuses the only official method of separating Serbs from Croats was based upon their religion; one of the many refinements of the later censuses is to separate them on the basis of mother tongue and to distinguish the Sokaczes and Bunyevaczes of South-Slav Hungary separately from the Serbs, mainly on the ground that they are Roman Catholics. For purposes of historical comparison, it is necessary to group the Serbs*

As for the ethnic identity of Rusyns in the aspect of the language, we have already spoken in the above.[22] Now some words as for their territorial identity and immigration into the Eastern Hungarian lands, which concerns Máriapócs village as well.[23] The immigration went in different waves and in different times. The Rusyn-inhabited area in Hungary dates to the 13th c., earlier it was uninhabited. However, some settlements had already been located along the country, in various places, with the nametag 'orosz' which referred to the Ruthenian, thus 'of origin from Kievan Ruś.[24] After the conquest of the recent country, the Hungarians left a wide strip within the borders uninhabited, behind which roadblocks and obstacles were set up for defence purposes, therefore, the sub mountain Transcarpathia was uninhabited as well. Later, when these lands were donated by the kings to newcomers, no cultivated lands but forests were mentioned in the donation diplomas, so Transcarpathia was also an uninhabited, uncultivated area before.[25] After the catastrophe occurred by the Mongol/Tatar invasion to Kiev, from the territories recently inhabited by Ukrainians, some East Slavs were resettled at different times and from different regions to their current residences, thus the settlement of Rusyns had been continuous since the Middle Ages up to the 18th c. and they came from Ukrainian-inhabited lands, hence they language and ethnicity were formed under the local Hungarian impacts much later than their original language and heritage. According to the

---

and Croats together as Serbo-Croats. The Roman Catholic Serbs live in Baranya and the Bácska. It is not clear how the Serb is distinguished from the Croat on the basis of speech, as both peoples use the same language." B. C. Wallis, *The Slavs of Southern Hungary*, "Geographical Review", vol. 6, New York 1918, no. 4, pp. 341-353.

[20] With the Serbs we still will deal furthermore. For their immigration to Hungary, in various waves: F. Szakály, *Serbische Einwanderung nach Ungarn in der Türkenzeit*, [in:] *Ethnicity and society in Hungary*, ed. F. Glatz, Budapest 1990, pp. 21-39; Д. Поповић, *Велика сеоба Срба 1690: Срби сељаци и племићи*. Београд 1954; E. Picot, *Les Serbes de Hongrie, leur histoire, leurs priviléges, leur église, leur état politique et social,* Prague 1873; J. H. Schwicker, *Politische Geschichte der Serben in Ungarn,* Budapest 1880; M. Palić, *Srbi u Mađarskoj-Ugarskoj do 1918,* Novi Sad 1995; S. Földvári, *Cross-cultural Contacts between the Serbs Lived in the Former Hungarian Kingdom and West-Ukrainian Territories – As Reflected in the Import of the Liturgical Books,* [in:] *A Kárpát-medence, magyarság és Bizánc – The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, eds. T. Olajos, Sz. Kovács, P. Szabó, Szeged 2014, pp. 43-59. For the establishing of the Eparchy of Buda: Г. Васин, Н. Нинковић, *Историја Будимске епархије,* Сремска Митровица 2018, pp. 9-12.

[21] As for the ethnic identity of Rusyns, cf. the footnotes no. 3-12.

[22] cf. the footnotes no. 3-12.

[23] As for the territory inhabited by Rusyn-Ukrainians: P. R. Magocsi, *Mapping Stateless Peoples: The East Slavs of the Carpathians,* „Canadian Slavonic Papers. Revue Canadienne des Slavistes", vol. 39, 1997, no. 3/4, pp. 301-331 with rich footnotes about the further literature on maps and historiography.

[24] E. Mályusz, *A középkori magyar nemzetiségi politika I-II,* „Századok", vol. 39, Budapest 1939, no.7, pp. 259-294, no. 8, pp. 385-448. As for the 'orosz' toponyms: op. cit., pp. 264-267.

[25] А. Петров, *Древнейшие грамоты по истории Карпато-русской церкви и её иерархии 1391-1498*, Praha 1930, p. 9; A. Hodinka, *A munkácsi görögkatolikus püspöksége*, Budapest 1909, pp. 66,67.

romantic nationalism, a legend was propagated that King Louis the Great settled Orthodox Ruthenians in Transcarpathia in 1350-60-ies, those came under the leadership of Prince Theodor Koriatovič of Podolia.[26] Aleksei Petroff proved it by uncovering a forgery of diploma, that the prince Koriatovič, who was forced to flee Podolia due to political strife, did not receive the manor and grange of Munkács/Mukačevo in accordance with the treaty concluded with Louis the Great in 1351 nor did he settle his entourage of legendary tens of thousands there, but in reality, he received Munkács/Mukačevo from King Sigismund, and no settlement of any single village can be verified by the sources.[27] Noteworthy, A. Petroff was a member of the Palaeographic-Diplomatic Institute in Vienna, too, beyond his professorship in Saint-Petersburg. Following Petroff's work, the Hungarian historian A. Hodinka introduced this correction to his monograph,[28] and he evaluated it as such a significant that published in that same year also an offprint on this question.[29] In larger masses, the Rusyn-Ukrainian serfs were settled in the 15th-17th cc., and their migration continued even in the 19th century. These later processes will be dealt with below, concerning the settlement of Máriapócs.

The population of the Hungarian Kingdom never consisted of only Hungarians, but of different ethnicities together.[30] However, the number and the kind of these ethnicities always changed, during the centuries. In the Árpád-epoch, when the founder of the Hungarian state, (Saint) Stephan I (István, in Hungarian) was followed by his dynasty (which took its name from the great-great-grandfather of István, the Grand Duke Árpád, who lead the Hungarians to the Carpathian Basin), the ratio of the different ethnicities was already significant, and even that is a subject of questions, if Árpád brought some "clear" Hungarian people across the Carpathians or not.[31]

---

[26] А. Кралицький, *Народное чтение*, Унґвар 1869.

[27] А. Петров *О подложности грамоты князя Феодора Корятовича 1360 г.*, „Материалы для истории Угорской Руси", vol. 3, Санкт-Петерсбург 1906.

[28] A. Hodinka, *Történet…*, 1909, pp. 91-107.

[29] A. Hodinka, *Tanulmány Koriatovics Tódor munkácsi herceg 1360. évi oklevelének hitelességéről*, Budapest 1909. To sorrow, it often appears in the discourses of Hungarian historians as a "record" gained by Hodinka, forgetting he same quoted Petroff; moreover, Hodinka stood on a much lower level of scientific correctness and erudition, than such serious contemporaries of him, as Petroff. Although nor we, neither the lately publishing Rusynophil authors already do not accept Petroff's maintenance about the identity of Rusyns with the Russians, it does not diminish Petroff's merits in the field of the diplomatic.

[30] B. C. Wallis, *The Peoples of Hungary: Their Work on the Land* „Geographical Review", vol.4, New York 1917, no.6, pp.465-481. https://doi.org/10.2307/207396; E. Mályusz, *Középkori nemzetiségi*, 1939.

[31] *A honfoglalás és az Árpád-kor népessége: Az 1995. február 16-án Budapesten megrendezett Népesedéstörténeti Konferencia előadásai* ["Population of the Arpad period: 1995. Presentations of the population History Conference held in Budapest on 16 February" in Hungarian, ed J. Kovacsics, Budapest 1995.

The local Slavic inhabitants in the Middle Ages were of significant ratio, and they were assimilated by the ruling Hungarians (if so). Later, the invasion of the Mongols (Tatars) in 1241-1242 destroyed Hungary much, the population decreased, thus it was a new opportunity to accept foreign peoples. Although the continuity at the Serbs and Romanians was a fact, but – as we have already seen above – the new waves of immigration brought newcomers who had already less connection to the earlier settlements (for some exceptions at the Serbs, whose early settlements had sometimes connections to the new waves, but it was the minority of the cases).

Here we are talking about the historical Hungarian Kingdom.[32] After the Trianon peace treaty[33] (which was signed on 4 June 1920 in Versailles, France, and has been effective since 31 July 1921) in Hungary, which had already a significantly smaller area, the proportion of nationalities changed already very low.[34] The Trianon Treaty and its impacts are relevant to our topic in methodological aspect, because the recent Hungarian historiography can sometimes underestimate the role of nationalities during the centuries of Hungary, and the recent Slavic neighbours can sometimes overestimate it. Thus, the lately happened historical events may influence the views of those researchers who are not enough careful to take into considerations every aspect. A bright case: Slovakia was born in a result of the Trianon treaty, thus a country inhabited mostly by Slovaks (but also Hungarians, Rusyn-Ukrainians, Poles, and Germans, too), really can celebrate its birthday on the anniversaries of the Trianon Treaty. While the conservative, national Hungarian mainstream discourses give such an evaluation it as a "historical tragedy", which "broke Hungary into large pieces joined to 'strange' neighbours".[35] Really, numerous conflicts were occurred, because the former Hungarian intelligentsia did not find its place in the new states, because the former Hungarian middle-class lost its privileged position of the ruling nation, and these former officials did not want to acquire

[32] A useful overview of the historical geography: P. Teleki, *The Evolution of Hungary and its Place in European History*, New York 1923, pp. 1-24. To be distinguished from modern monographs on Hungarian history in European languages: *Mil ans d'histoire hongroise: histoire de la Hongrie de la conquête jusqu'à nos jours*, ed. Tóth, István György, Budapest 2003.

[33] *Trianonská smlouva: devadesát let poté*, eds. D. Jindřich –Loužek, M. Cep, Praha 2010. It is to be mentioned a reliable reference, written by a classical scholar of the 20th century, who did not belong to the lately dominating right-wing elite of the authoritarian Orbán-regime in Hungary: I. Romsics, *Trianonská mierová zmluva*. prel. K. Borbášová, Bratislava 2009. The same book in German: I. Romsics, *Der Friedensvertrag von Trianon*, aus dem Ung. von Tibor Schäfer, (Studien zur Geschichte Ungarns, vol. 6), 2005. That same in English: Romsics, I, *The dismantling of historic Hungary: the peace treaty of Trianon, 1920*, transl. M. D. Fenyő. (CHSP Hungarian authors series, 3. – East European monographs, 607), New York 2002.

[34] A useful handbook for those requiring a general survey: I. Romsics, *Hungary in the twentieth century*. transl. Tim Wilkinson, Budapest 1999; 2nd ed., ibid, 2010.

[35] I. Romsics, *The Trianon peace treaty in Hungarian historiography and political thinking* ,[in:] *Hungary's historical legacies : studies in honour of Stephen Béla Várdy*, ed. by D. P. Hupchick and R. W. Weisberger, New York 2000, pp. 89-105.

the new state language – however, they could learn the Slavic languages already earlier, too albeit the "large Hungary" propagated that official doctrine, that the Hungarian was a "supreme-nation" and the other ethnicities were "culturally lower" ones, which racist doctrine did not give much happiness to the non-Hungarian ethnicities. Consequently, it was no wonder, after the Trianon Treaty the newly enlarged states (Romania) and newly born states (Yugoslavia, Slovakia) did not approach to the representers of the former Hungarian ruling class with some "humility" but demanded them to take an oath of fidelity to the recent (Slavic or Romanian) state. Those refused it, were able to move. Though it would be a complete nonsense to allow some citizens of any state to live and work there without any commitment to that state they live in. Hence, the Hungarian "sensibility" for Trianon and the Slavic (founded) resentment for the earlier approach to them by the historical "large" Hungary, sometimes may result one-tack-mind conclusions and statements in the historical research, concerning the earlier past, too. This methodological maintenance must be considered in our topic, too.[36]

The orthodoxy. The latest two, that is, Serbs and Transcarpathian-Ukrainians followed the Byzantine confession. Beyond them, still followed the Byzantine Christianity the Romanians, too, who were certainly not Slavs, but used the Church Slavonic language in the liturgy.[37] Noteworthy, Petro Mogila from Kyiv sent liturgical books to the Romanians, when the Romanian printing opportunities decreased in the 17th century[38]; although, on the other hand, already in the 16th century the Romanians laid down their printing houses.[39] It is necessary to overview here the peoples living in the Hungarian Kingdom, in

[36] И. Ромшич, *О причинах распада Габсбургской империи в 1918 г. и падения династии Романовых в 1917 г.*, [in:] *Судьба двух империй: Российская и Австро-Венгерская монархии в историческом развитии от расцвета до крушения*, ed. А. Н. Сахаров, Российская Академия Наук: Институт Российской Истории, 2006, pp. 244-256. For the efforts of Hungary to solve this question on peaceful way and interpreting the Trianon in the collective memory peacefully and so impartially as possible: *Geopolitics in the Danube region: Hungarian reconciliation efforts, 1848-1998*, eds. Romsics I. and K., Béla; transl. by Nóra Arató; Budapest, New York 1999. To our sorrow, such an impartial work barely can already be published from Hungarian authors, due to the nationalist mainstream of the lately ruling authoritarian regime in Hungary, although academician Romsics has yet been working as a professor emeritus, as well.

[37] B. C. Wallis, *The Rumanians in Hungary,* „Geographical Review" vol.6, New York 1918, no. 2. pp. 156-171. The first written record about Romanian settlements was written in Bihar County from 1283, under the Hungarian name 'oláh' meaning 'Romanian' +telük (dial. < 'telek') meaning 'ground': „*Item possiones Ujlak Kuesd et Olahteluk vocate in Comitatu Byhorien"*, G. Fejér, *Codex diplomaticus Hungariae ecclesiasticus ac civilis*, vol.7, Buda 1831, p. 100.

[38] D. J. Deletant, *Slavonic Letters in Moldavia, Wallachia and Transylvania from the Tenth to the Seventeenth Centuries*, „The Slavonic and East European Review", vol. 58, London 1980, no. 1, pp. 1-21; D. J. Deletant, *Rumanian Presses and Printing in the Seventeenth Century: Part First*, „The Slavonic and East European Review", vol. 60, London 1982, no. 4, pp. 481-499; *Part Two* „The Slavonic and East European Review", vol. 61, London 1983, no.4, pp. 481-511.

[39] L. Demény, L. Demény, *Carte, tipar si societate la români în secolul al XVI-lea*, Bucuresti 1986.

order to evaluate the role played by the Ostrog Bible among the various Slavic peoples shaping Byzantine enclaves in the Roman Catholic surroundings.

The extinct of the ethnicities inhabited Hungary in the Middle Ages and replacing the by newcomer ethnicities in the Early Modern Age, as it was explained in above, was like the case of Byzantine-rite Christianity in Hungary: it had already been existing during the Middle Ages, albeit those Orthodox believers inhabited Hungary in the Early Modern Age, already immigrated later, as for most of them. Almost no connection between the Byzantine Christianity existed in Hungary yet in the Árpád-epoch (9-14 cc.) and those Orthodox believers immigrated in the Late Middle Ages (14-16 cc.) and mainly Early Modern Age (16-17 cc.). Some efforts were done to prove some "thousand-years continuity in Hungary" have not come to any evidence.[40] Undoubtedly, Hungarians got known the Byzantine confession much earlier than the Roman, "Latin" Christianity.[41] The first king, Saint Stephen I, definitely turned to the Western (Roman, Latin) form of the Christianity, with purposes to stabilize and strengthen his power, because the western form of the Christianity appeared much more state-building and strengthening that time, than the Byzantine one, in that place and that epoch.[42] He requested and got the crown from the Roman Pope, founded a system of eparchies on the pattern of the Western church, with clergy of German and – in a less ration – Italian origin, and preferred in his laws the Catholic Church.[43] Albeit he lived and worked under the cultural impacts of

[40] There has no such work yet been published which could overlook the Byzantine-rite Christianity at the Hungarians on the monographic level. A promising paper but not a monograph: E. Révész, *Die Orthodoxie im frühen árpádenzeitlichen Ungarn. Der derzeitiger Stand der Forschung,*[in:] *Българският език и литература в европейското културно пространство: традиции и перспективи. Международна научна конференция,* Сегед 26-27 май 2011 г., eds. L. Balázs, M. Gábor-Farkas, Szeged 2015, pp. 215-223.

[41] G. Moravcsik, *Byzantium and the Magyars*, Rev., eds. M. Szegedy-Maszák, S. R. Rosenbaum, Budapest 1970; G. Moravcsik, *The Role of the Byzantine Church in Medieval Hungary* „American Slavic and East European Review", vol.6, no. 3/4, 1947, pp.134-151; G. Moravcsik, *Byzance et le christianisme hongrois du moyen âge,* „Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina", vol.16, Ravenna 1969, pp. 313-141. The Hungarian-language literature is rich, albeit we are focusing here on those references accessible for our readers in greater European languages, and those involved in this field may find the further list of relevant works in the here-referred papers.

[42] The motivation of the stabilizing the royal power as for a reason to introducing and strengthening the Christianity, in its Western version, is emphasized by N. Berend as well (with a rich further bibliography): *Central Europe In the high Middle Ages: Bohemia, Hungary and Poland c. 900-c. 1300.* eds. N. Berend, P. Urbańczyk , P. Wiszewski, Cambridge 2013, pp. 111-113, 128-135.

[43] G. Györffy, *König Stephan der Heilige*, Dt. M. Knopp; Corvina 1988; G. Györffy, *King Saint Stephen of Hungary*, transl. Peter Doherty; (Ser.: East European monographs; 403. Atlantic studies on society in change; 71.) New York 1994. Prof. Győrffy was the most recognized and mostly researching on the Stephen'satebuilding activity, and his monograph published in Hungarian was only partly published in German and English. Those involved in the topic, may find his Hungarian works and further references in the field in these two books, published in greater European languages. After Győrffy (1917-2000), numerous new authors dealt with the epoch and explained new views on some questions of details, but nobody completed any new synthesis,

the Byzantine church, too.[44] Nevertheless, the first king István (Stephen), grand-grandson of Duke Árpád, was in opposite of his grandfather Gyula because the remaining of some former pagan rank as of 'military leader' might cause a risk to the centralized new royal power; on the other hand, it proves the role of the Byzantine Christianity as a tool in fighting against the new royal state: the leading conservators of the former pagan tribunal society wore the robe of the earlier-known form of the Christianity, thus the Byzantine confession, and argued by that against the newly introduced western, Roman Christianity, because the latter was the tool of strengthening the new royal power. Hence, the Byzantine Christianity never played any state-building role in Hungary, differently from the Kyivan Ruś, and Byzantium itself, but a secondary and opposing role. Consequently, it had not been also never could be some "national religion" of Hungarians, differently from such states as the Kyivan Ruś and the Grand Duchy of Lithuania, too.[45]

Then the Byzantine-Hungarian relations culminated in the time of reign Béla III, who grew up in Constantinople. Byzantine Emperor Manuel I received the Hungarian Prince Bela as his adopted son to raise him as a successor to the throne. Then but his own son was born to the emperor Manuel and Prince Bela was supposed to leave Byzantium, but at that time the Hungarian throne was empty, and Bela received troops from Manuel so that his position would be strong in Hungary. Indeed, Bela III King of Hungary 1172-1196 was strong,

---

hence the monograph of Győrffy has yet been the ground, which is always referred as the basic reference in the field. – His contemporary colleague, Gyula Kristó was of different opinion as for some matter, such as ther role and rank of Árpád as a military leader, and some others. K. Gyula, *Hungarian History in the Ninth Century*, tr. Gy. Novák and E. Kelly, Szeged 1996, pp. 159-173; K. Gyula, *Honfoglaló fejedelmek: Árpád és Kurszán*, Szeged 1993; K. Gyula., *Le temps des Arpads*, trad. du hongrois par Chantal Philippe; (Histoire de la Hongrie médiévale: T. 1.), Rennes 2000.

44 B. Stojkovski, *The Greek Charter of the Hungarian King Stephen I* „Зборник радова Визан-толошког института", vol. 53, Beograd 2016, pp. 127-140.

45 Noteworthy, the Grand Duchy of Lithuania was not some pagan state but a really Christian one, with a written administration managed by the clerks from the clergy, as in the western Latin Christian states: here the Orthodox clergy gave the clerks for the state, and the Church Slavonic played such a role as the Latin in West; moreover, the Lithuanian Dukes often married on Ruthe-nian – thus Orthodox – princesses and formally followed the Orthodoxy themselves, too. Jogaila/ Jagełło himself was baptized by the Orthodoxy, too, before he was requested to be re-baptized by the Roman Catholic faith as Władysław; also, Vytautas/Witold the Great was baptized by the Orthodoxy as well. In our view, the marriage of Jadwiga with Jagełło did not create any "new" Christian state from some former "pagan" one, but weakened a powerful Orthodox state, the GDL, and subjugated it under the rule of the smaller Latin-Christian Poland, as a result of the greedy eagerness of the Roman Pope. This does not here concern the topic of our recent paper, albeit we are going to write about it in another work of us. Here this is given for an example of how the Orthodoxy can also shape such a state as the Roman, Latin Christianity, albeit in the case of Hungary, it never occurred. Ch. our forthcoming paper: S. Földvári, *The Beginnings and Unfolding of the Grand Duchy of Lithuania,* [in:] *3rd International Black Sea Modern Scientific Research Congress*: *March 23-24, 2023.*

and Byzantine influences were strong at that time thanks to Emperor Manuel.[46] This King Bela III built the Porta Speciosa gate with a mosaic in Hungary, which accurately followed the Byzantine mosaic in Hagia Sophia, which is visible in the south vestibule. The central motif is the Mother of God, in both mosaics, in the role of the patron of the state power, and the rulers offer her their countries.[47]

As it was said in above, the Byzantine Christianity was totally extinct by the end of reign of Árpád-dynasty. However, it was necessary to overlook, because some views appear sometimes about the continuity of the Byzantine rite in Hungary. That is not correct. On the other hand, the Byzantine Christianity was not a strange phenomenon to Hungary, but an integral part of it, albeit in different forms in respective times.

The Early Modern Age. So, the Turkish conquest not only resulted in the disintegration of the country, but also in the fact that its national composition changed.[48] New waves of Serbs settled in from the Balkans. In the northern part, in today's Slovakia, the proportion of Germans increased. In the east, in the Principality of Transylvania, the proportion of Romanians was significant, as was that of Germans, hence this ratio became relatively higher, when it was related to the smaller territory of Transylvania, than to the earlier existed "great" Hungary. While the Germans (Saxons) in the Northern part of Hungary and Transylvania, too, represented a smaller part relating to the dominating Hungarian nation in the entire "great" Hungary earlier, but now, after the partition of Hungary, their ratio automatically increased when it was related already to a smaller part of the Hungarians. This was because Transylvania was then named as a "country of three nations", for the Saxons (Germans) and the Romanians were not such a very significant part of the earlier existing entire Hungary, but in Transylvania their number remained, while the local Hungarian nation was, of course, much less than that of the earlier greater Hungary altogether.[49]

In the central part of Hungary, the number of inhabitants was significantly decreased, on the territory of the Turkish conquest, yet the Serbs immigrated here, because their circumstances were here relatively better than on the Balkan Peninsula. Though the Serbs attempted to move toward North, to the smaller, new Hungarian Kingdom, which remained on the Western and Northern parts of the former great Hungarian Kingdom, some Serbs settled on the territory of

[46] F. Makk, *The Árpáds and the Comneni: Political relations between Hungary and Byzantinum in the 12th century*, Budapest 1989.

[47] E. Marosi, *Az esztergomi Porta Speciosa*, [in:] *Ezer év Szent Adalbert oltalma alatt*, eds. A. Hegedűs, I. Bárdos, Esztergom 2000, pp. 155-163; eadem, *Még egyszer az esztergomi Porta Speciosáról*, [in:] *Lux Pannoniae*, ed. I. Horváth, Esztergom 2002, pp. 47-56.

[48] F. Szakály, *The Early Ottoman Period, including Royal Hungary*, [in:] *A History of Hungary,* ed. by P. Sugar, Bloomington 1990, pp. 83-85.

[49] E. Winter, *Die Deutschen in der Slowakei und in Karpathorußland,* Münster 1926.

"Turkish Conquest", too (this was the name of those territories were occupied by the Turks in the central part of the country), such as the founding of Ráckeve town and the monastery in Grábóc.[50] Then, in the 18th century, very significant settlements occurred, after the Turks were expelled by the Habsburg armies, and the Habsburg Crown ruled over the whole Hungary. (Transylvania remained a different province of the Habsburgs, albeit it was subordinated to the Habsburg Crown, too, and the Transylvanian dukes stopped to exist in the 18th c.)[51] Hungarians became definitely a minority in their country (thus undoubtedly, while the ratio in earlier epochs can be a subject of debates), since the 18th c., when the state was reunited and the various ethnicities were related to the Hungarians altogether, and the number of non-Hungarian ethnicities increased by the new settlements as well. Although it less concerns our topic, it is still of significance, because the copy in the former monastery in Máriapócs, was dated by archival sources since the 18th century, and the copy of Serbs, now being kept in the National Library, has significant marginalia from known possessors from the 18th c. as well.

The Ostrog Bible in the confessionalization. Based on the above, therefore, Byzantine Christianity was the second, subordinate, but tolerated confession that existed in the Middle Ages, that was also followed by Hungarians, like the second Confession after the dominating Roman Christianity. Kings of the Árpád-dynasty cultivated some links to the Orthodoxy, in various forms, albeit after the extinction on the Árpád-dynasty, the Byzantine-rite confession was already not tolerated but some inapprehensible phenomenon by the Anjou's, and then kings of various origin (thus of Hunyady/Corvinus, then of Jagełło) did already not pay attention to the remains of the Orthodoxy, if there remained any such. Then, by the time of the Early Modern Age, the Byzantine Christianity became the religion of nationalities, Slavic peoples, and Romanians[52].

At that time, the Reformation appeared, and with the development of different denominations, the *confessionalization* took place as well, that is, the institutionalization of cultural and religious life as independent economic and social segments of the society. (It is very simplistic to describe the confessionalization as "formation of denominations", for it covered much more.)[53]. Because the Ostrog Bible appeared as a result of the confessionalization, in

[50] D. Davidov, *Spomenici Budimske eparhije,* Beograd 1990.
[51] D. Davidov, *Srpske privilegije carskog doma habzburškog*, Beograd 1994.
[52] *Kirchen als Integrationsfaktor für die Migranten im Südosten der Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert*, eds. R. Bendel, N. Spannenberger, Berlin 2010.
[53] М. В. Дмитриев, *Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века?,* „Дрогобицький краєзнавчий збірник", vol. 16, Дрогобич 2012, pp. 133-152.

several aspects, it can be paralleled with the Protestant national bibles, too[54]. The first complete Bible translation in Hungary was the Vizsolyi Bible, produced by Gáspár Károli, which was published in 1590[55]. Barely a decade, only nine years after the Ostrog Bible (1581).

Complete Bible translations in both cases countries were brought by confessionalization: the Hungarian translation of the Bible was an achievement of the Reformation, because Calvinist citizens have already read the Bible independently of priests, and they bought it, so the printing of the great book was financed by secular, bourgeois capital. Similarly, on the Orthodox (Pravoslav) Ukrainian and Belarusian land (collectively "Ruthenian"), the translation of the Bible was due to the patronage activities of the Orthodox bourgeoisie and the Orthodox aristocracy in the Ukrainian lands, as well. This was an even more significant step in the field of confessionalization than that of the Hungarian reformed church. Because, while the Calvinist pastor preaches based on biblical texts, the Orthodox priests perform the complicated Byzantine liturgy. The Bible, as a single book, does not play a role in it; nor does it play a role in Catholics. For the latter, the Missal works in the liturgy, the Missale Romanum (Missal of the Roman liturgy) or the Missale Ambrosianum (a liturgy preserved in the Diocese of Milan and thus different from the Roman liturgy attributed by pious tradition to Saint Ambrose), and their local versions, which the Council of Trent (1545-1563) sought to standardize; likewise in the process of confessionalization: besides institutions and dogmas, the crystallization of the liturgy is also a characteristic and condition of the "confessionalization" – but there was no mention of Catholics reading the Bible, they never did it. In Orthodox liturgy, the situation is more complicated; it is necessary, first, to have the Liturgikon (Služebnik), then the Apostle, which organizes the Apostolic letters and acts according to the order of the daily liturgical readings (i.e., it is not related to the order of the biblical texts), and, above all, the Gospel (Evangelion, Yevangelje), which organizes the texts of the four Gospels, mixed and cut apart, in order of the daily liturgical readings (i.e., it has no relation to the order of the Gospel texts), further, with regard to the day Saints, the Menea, in twelve volumes according to the twelve months, and in the Byzantine liturgy, because of the intricate chants, the Triodion, in common and "floral", i.e. fasting versions, as well as Oktoich (Greek: Oktoēkhos) used from Easter to Pentecost.[56] The complicated Byzantine liturgy can be performed for a lifetime by any pious

[54] S. Földvári, *Ukraine in Europe: for the Historical Roots of European Peculiarities of the Ukrainian Culture* [in:] *Україна і Центральна Європа: Історія, політика, культура – Матеріали VI міжн. «Формат розвитку відносин України та країн Центральної Європи…»,* eds. О. Бертолон, О. Шафраньош, Ужгород 2021, pp. 346-350.

[55] G. Károlyi, *Szent Biblia, azaz Istennek Ó-és Új-Szövetsége szerint való szent-írás,* Vizsoly 1590; J. Szabó, *Károlyi Gáspár élete és jellemrajza*, Sárospatak 1890.

[56] H. G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, pp. 242-246. With an extremley rich bibliography. For the Russian Orthodox liturgy: *Православная энциклопедия*, vol. 41, pp. 263-278.

Pope without taking the Bible as a book in his hands or even seeing it. Moreover, one cannot know the Old Testament even from the liturgical readings in the temple, because it was not read at all just as there were no Old Testament readings in the Roman Catholic Church before the Second Vatican Council (1962-1965), i.e., before the mid-twentieth century; the Old Testament stories, however, were somewhat familiar from the Orthodox chants, in which the Byzantine liturgy is rich, and the text of which is bound, thus, from the creation of the world to salvation and eschatology, the most important doctrinal information is sung – according to Eastern Christians. However, this is a rather poor knowledge of the Old Testament, which is the largest part of the Bible and, through the Jewish cultural tradition, still an essential part of European culture. In the age of confessionalization, it was discovered the significance of the entire Old Testament, thus it was printed, not just the Gospels. Significant, the first printer, Gutenberg, printed the entire Bible in 1454-55, although it was not the first book he printed. Until that time, there was no question of a wider distribution of the Bible, although the few hundred copies in which it was printed by Gutenberg (recently there are known one and a half hundred surviving copies) were still scarce.

Similar processes went on the eastern lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth, where the Orthodoxy played such a role than the Reformation in the West, and this Orthodoxy was much able to renew and follow the new trends of civilization.[57] Revising the peculiarities of the Polish-Lithuanian Commonwealth, the civil development seems to be significant under the circumstances of a constitutional monarchy but almost impossible in the Russian authoritarian state. The printing houses of Orthodox Confraternities and their schools were phenomena of the civil (bourgeois) society that have adopted European cultural influences – as even some Russian historians are of this opinion. In historiography, these processes of cultural development of the early modern era are named "confessionalization"; which took place on Polish, Ukrainian and Lithuanian (in the broad sense) lands but never took place on Russian lands. Therefore, the European civil culture has its roots in the Ukrainian lands, thus, on the terrene of the Polish-Lithuanian Commonwealth but much less in Muscovy.[58]

The ground of the confessionalization was the system of institutions, the institutionalization.[59] Thus, it is able to speak about the confessionalization

[57] *Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.)* eds. В. С. Горський, В. М. Нічик, В. Литвинов, Я. М. Стратій, Київ 1990; J. Tazbir, *Reformacja – kontrreformacja – tolerancja*, Wrocław 1996.

[58] S. Földvári, *Ukraine in Europe*... 2021.

[59] *"Под конфессионализацией понимается, во-первых, становление и развитие специфически конфессиональных дискурсов, специфически конфессиональных институтов и специфически конфессионального самосознания в протестантских и католических культурах нового времени (эти процессы описываются как первая и базовая стадия конфессионализации – Konfessionsbildung); во-вторых, новый симбиоз церковных и государственных*

there, where the autonomy of the civil religious institutions existed, about which one can speak in the Polish-Lithuanian Commonwealth, but to a much less extent in the tsarist Russia. Also, the religious polemic is necessary to shape the dogmas in the controversies – it took place up to the bloody stage, as the controversies between the Uniates and Orthodoxies led to the martyrdom.[60] Also, it is necessary the impact of the to increase and decrease, too (depending on what may provide the building of institutions of the religious culture) – the increase was reflected in the providing the union by the king of Poland (providing the institutions of the Uniates; at the same time, the role of state was decreasing, too, by the activity of civil religious organizations, i.e., the brotherhoods, whose activity led to the spreading of the independent, thus to civil to some extent, institutions of the religious culture.[61] Hegemons and statesmen appeared in this aspect, too. For instance, the archbishop Zhochowsky who maintained the typography and book-culture,[62] or the prince Ostrogorsky, or those were in debates and fighting with the confraternities, too.

On the Ukrainian lands, already in the 16 c. a local elite of Old-Ukrainian language had unfolded, to some extent, which was of Ukrainian-consciousness, anti-Polish, Orthodox gentry, in a contrary to the Polish Catholic gentry, and this elite provided the building of Ukrainian identity, providing the book-printing, playing role in the early development of the Ukrainian language, and shaping the national consciousness.[63] The full translation of the Bible (apart from the early editions were partially translated) appeared as a result of the processes of "confessionalization" on the orthodox Ukrainian lands, by the activity of the orthodox bourgeoise, together with the noble local elite, was translated and printed the whole Bible in Ostrog, 1581.[64]

инстанций, религиозной и светской политики, процессы, механизмы и институты совместного воздействия церковно-конфессиональных и государственно-конфессиональных институтов и факторов на социальную, политическую, культурную, экономическую жизнь католических и протестантских обществ Европы в раннее Новое время. В своем совокупном эффекте конфессионализация противостоит процессам секуляризации и оказывается – тем не менее! – важнейшим аспектом и перехода к модерности, и самого генезиса новоевропейской цивилизации." М. В. Дмитриев, *Православная конфессионализация…*, op. cit., 2012, p. 137.

[60] А. Ф. Хойнацкий, *Православие и уния в лице дву своих защитников, преподобного Иова Почаевского и Иосафата Кунцевича.* Киев 1882; Г. Я. Киприанович, *Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве, с древнейшего до настоящего времени*, Минск 2006.

[61] A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej,* Białystok 2003; Cf. His earlier overlook on the topic: A. Mironowicz, *Geneza bractw cerkiewnych* „Białoruskie Zeszyty Historyczne", 1996, № 2 (6), pp. 22-30.

[62] Cyprian Żochowski was born about 1635 in East Poland. He studied in Rome 1658-1664 in the Greek College, and got the doctoral degree there. M. Cubrzyńska-Leonarczyk, *Oficyna supraska 1695-1803,* Warszawa 1993, pp. 14-18. Listed rich further literature in the field.

[63] V. D. Lytvynov, *Ukraine: Seeking Its Identity. The 16th – Early 17th Centuries,* Київ 2012.

[64] М. Бойко, *Острозька та Дерманська друкарні. Ostrogian and Dermanian printing shops*, Bloomington 1980; eadem, *Острозька Біблія – королева українських книг. Ostrogian Bibie the*

As we can see, those copies put into the Hungarian Kingdom, evidenced the impacts of the Confessionalization, by their migration, marginalia, possessors as documented.

The Bazilian monastery in Máriapócs and its ethno-geographic background. The ethnic migrations and changes in ethnicity are relevant to the complex question of the provenance and migration of the Ostrog Bible. The village of Máriapócs [read: Mariapooč] is located in the eastern part of Hungary. For three centuries it served as the spiritual centre of the Catholics of the Byzantine rite, that is, Uniates. The monks of Basilian Order lived there and served pilgrims with Holies and spiritual services. The icon of the mother of God of Máriapócs flew tears three times, in 1696, 1715, and 1905.[65] As the number of pilgrims increased significantly over time, church feasts have become grandiose, of course, books came here both for the purpose of worship and for the spiritual food of monks. Several folklore traditions developed due to pilgrimage holidays. As the saying conveyed the lively atmosphere of the place: "who does not get married during the pilgrimage to Mariapócs, remains a maiden".[66] Significant local innovations appeared in the religious cult.[67]

The earlier inhabitants in Máriapócs were Hungarians who belonged to the Catholic confession, and turned to the Protestantism in the break of the 16/17 cc. Those earlier decades then were indifferent for the Cyrillic liturgical books. Those Hungarians were extinct by the middle of the 17th c., with the Turkish conquest and raids of Ottoman troops.[68] The vacuum called new settlers who were Rusyns. These Rusyn newcomers had earlier moved from the Carpathian region to the Grate Plate of the Hungarian Kingdom, according to István Udvari's papers, due to the poor opportunities of living in the sub-mountains area, in a comparison with the prolific, reach-in corps Grand Plate in the middle

---

queen of Ukrainian books, Bloomington 1981; Я, д. Исаевич, *Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні*, Львів 1975; І. Крип'якевич, *Іван Федорович – перший український друкар. В пам'ять 350-ліття появи першої української друкованої книжки у Львові*, Львів 1924; A. Mironowicz, *Hryń Iwanowicz, drukarz i grawer,* Białystok 2021.

[65] S. Földvári, *„Aller Sieg in Ungarn kommt durch Mariam" Die Ikone „Maria Pocs" im Marienkult der Habsburger*, „Folia Athanasiana", vol. 17, Nyíregyháza 2015, pp. 93-117; J. Kiss, *Vera relatio super fletu Lachrymatione secundae sacrae imaginis Pocsensis Beatae Mariae Virginis…*, Košice 1776; S. Földvári, „Dicsőségbe öltözött": A görög katolikus identifikáció tükröződése a máriapócsi (nemzeti) kegyhely irodalmi ábrázolásaiban, [in:] *Lét-és önértelmezés a Biblia tükrében*, eds. Páli-Nagy, V.; Pafkó, T.; Nagy, M. K. (Arianna Books 5.), Budapest 2012, pp. 31-42.

[66] И. Удвари, *Марияповч – дакедишнї вирски и културни центер Русинох* „Народни Календар", Нови Сад 1989, pp. 222-235; I. Udvari, *Máriapócs, a ruszinok hajdani vallási, kulturális központja*, [in:] eadem, *Ruszinok a XVIII. században. Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok.* Nyíregyháza 1992, p. 123-133.

[67] Ю. А. Лабынцев, *Марие-Повчанский кириллографичный молитвенный цикл* ,[in:] *Sacrum et Profanum. Языковые, литературные и этнические взаимосвязи христианской культуры,* Москва 2012, pp. 224-235.

[68] E. Tóth, *A Tiszakönyök történelméhez,* Miskolc 1974.

of Hungary.[69] Therefore, when the Turks conquered the middle of Hungary, that earlier rich region lost its prolificacy, hence those relatively new migrants, whose grandfathers lived still in the sub-mountain regions, were able and likely to move again, toward the County Szabolcs (where Máriapócs was and has been located), on the place of the extinct Hungarians. These newcomers resulted the first written data about Máriapócs, of March 17, 1666: the "senior" (archi-presbyter) of the Lutheran evangelical – thus Protestant – dioceses of Mándok, nearby to Máriapócs, reported to the Council of Szabolcs County: the "Ruthenians" of Máriapócs [those were Orthodox] wanted to acquire by force the Protestant temple of the village, and he requested the secular, state organs of the County as for defending that real estate of the Protestant church.[70]

Hence in the 1660-ies the number of Rusyn inhabitants already appeared in Máriapócs, albeit still they did not have any parish neither real estate possession, thus the gathering of the liturgical books might yet be poor, limiting on the mostly necessary service-books at least, and the Bible did not belong to them. For the Bible it is not necessary to be had by performing an Orthodox liturgy, but the Book of Gospels and Apostle, which ones contain the fragments of the Holy Scripture in chronological order of the daily services. The founding of a library and gathering those books belonged to the "unnecessary, luxurious" strata of the liturgical books in the Orthodoxy, which stratum appeared and strengthened due to the processes of the Confessionalization, threatened in above. The significant immigration of books in Cyrillic letters began and strengthened in the 18th c., in a connection of the establishing a Basilian monastery. This seems to make weak the argument by I. Udvari about the providing the contacts with the Carpathian, sub mountain terrenes by the landlords Rákóczi: the first Greek-Catholic temple of Máriapócs was built on the land of Rákóczi family, and this great and rich aristocratic, Protestant family had many lands in Carpathian sub mountain region, too, therefore – as Udvari says – "it implies the closer contacts of the village with the sub mountain Carpathian terrenes" which may be a hypothesis but not more than a speculation.[71] The local community of the parish gained its books in such ways as they could do it, and regardless the owners of that particular territories.

On the other hand, the Protestant landlords Rákóczi provided the Reformation on their lands, in such a measure, that one of the causes of the Union (in Užhorod, 1646) could be the choice between the (Roman) Catholicism and the Reformation; for those poor Orthodox people who did not have

[69] I. Udvari, *Rusyns in Hungary and the Hungarian Kingdom*,[in:] *The Persistence of Regional Cultures. Rusyns and Ukrainians in their Carpathian Homeland and Abroad,* ed. P. R. Magocsi, New York 1993, pp. 105-138.
[70] A. Komáromy, *Levéltári kutatások* „Történelmi Tár", 1899, pp. 483-506. Letter of András Patay senior to the County of Szabolcs, Mándok, March 17, 1666. ibidem, pp. 501-503. It refers to the Szabolcs County Archive, fasc. 84, no. 74.
[71] I. Udvari, *Máriapócs…,* 1992.

any "own" establishment – as we have already mentioned, also the priests in Orthodoxy were serfs, and for avoiding the way of Reformation and for keeping their identity, they chose the Union – as Tamás Véghseő emphasizes it.[72] We barely agree with it, because we do maintain the impacts of the Brest Union, and the role of the Jakusich family of Eger, too, beyond the Drugeth family.[73] The Protestantism increased, strengthened, and spread in the Grand Duchy of Lithuania, too, then it decreased and were almost extinct there, giving the room for the Union. As for the Hungarian territories, the Protestantism was bond to the ethnicities: the Calvinism was "the Hungarian confession" and the Lutheranism "the Saxons' Confession", due to not only the local peculiarities of the history of Hungarian Kingdom, but also the peculiarities of the Protestantism itself, and the role of book-trade in the Protestantism, as it has highlighted by Benedict Anderson.[74] As for the Orthodox Carpathian Rusyn-Ukrainians the "national" religion would be some local Byzantine-rite confession with service-books on the local "redactio" (edition) of the Church Slavic, toward which some attempts resulted the printing of the Bacsinszky-Bible one and half of a century later, but in the epoch of the recent problems the complexity of language situation in the usage of the service books and the economic poorness of the Orthodox believers did not give so wide room for any Reformation among the Rusyn-Ukrainians.[75] Even the Orthodox Confessionalization happened in the Galician and Volhynian regions of the Polish-Lithuanian State, thus the printing of the Ostrog Bible, and its oeuvre, the Apostle by Ivan Fiorodoff printed, and his Bukvar, too, and then the establishing of the Orthodox Confraternity in Lviv (The Stauropegian Brotherhood)[76] – all these would even more provide some Orthodox Confessionalisation in the sub mountain Carpathian lands; however, poor links were kept within peoples of those territories, but more in the 18th c,

[72] T. Véghseő, *Die Union mit der katholischen Kirche an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert,* [in:] *Kirchen als Integrationsfaktor für die Migranten im Südosten der Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert*, eds. R. Bendel, N. Spannenberger, Berlin 2010, pp. 309-316.
[73] S. Földvári, *Eger szerepe a ruszin papképzésben*, [in:] *Tanulmányok az ukrán és ruszin filológia köréből. Naukovi doslidžennja v haluzi ukrajinśkoji ta rusynśkoji filologiji,* ed. I. Udvari ["Studies in the Foeld of Ukrain and Rusyn Philology"], G. Bessenyei, Nyíregyháza 1997, pp. 203-212.
[74] B. R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York 1991.
[75] L. Szőke, *A liturgikus egyházi szláv nyelv Északkelet-Magyarországon (XVI–XIX. század),* Eger 2002; V. Bohač, *Ószláv nyelvű könyvek Bacsinszky püspök korából*, [in:] *Bacsinszky András munkácsi püspök: halálának 200. évfordulóján rendezett konferencia tanulmánya*, eds. T. Végsheő, Sz. Athanasios, Nyíregyháza 2014, pp. 137-148. We criticize the usage of the term "Old Slavic" because that was already "Church Slavic/Slavonic" in that time, appearing in different redactions.
[76] Y. Isaievich, *Voluntary Brotherhood: Confraternities of Laymen in Early Modern Ukraine,* Edmonton 2006; Ю. Э. Шустова, *Документы Львовского успенского ставропигийского братства (1586-1788): источниковедческое исследование,* Moscow 2009; Л. Тимошенко, *Ставропігія церковних братств у контексті Берестейської унії. Історіографічний аспект*, [in:] *Confraternitas. Ювілейний збірник на пошану Ярослава Ісаєвича,* ed. О. Середа, Львів 2006-2007, pp. 250-267.

after the union. As aforementioned Véghseő highlighted it, the Carpathian Rusyn Orthodoxy did not have enough strong links with the greater background country of the Orthodoxy in the Rzeczpospolita. Though we would like to modify this statement, too – by the ordination of Orthodox bishops, and by the book-migration as well-, that is fact, those poor Orthodox people did not have any different way for the social improving than the church Union. The social mobilization, the improvement of their social and economic status, it was the main motivation of the Union, so in Brest, as in Uzhorod.

Reconstruction of the destroyed library in Máriapócs. In the 50-ies of the twentieth century in Hungary (as in other countries of socialism) there was a dispersion of various monastic orders of the Catholic Church, including Greek Catholic Basilians, too. After this "scattering" the monks of Catholic orders, some of the Basilian monks continued to work as secular priests (they switched to the "white clergy"), and some of them were forbidden to continue any spiritual activity, but the latter also operated clandestinely in a significant number, even accepting novices who studied and ordinated secretly. After the Soviet invasion to Hungary, the Hungarian Greek Catholics were expected to share in the fate of their brothers in Transcarpathia, Ukraine and Slovakia, so they expected to face persecution and dissolution. And yet it didn't happen. This probably occurred because of the fact that there was no single Orthodox church in Hungary to which Hungarian Greek Catholics could be united. Bulgarians, Hungarians, Serbs and (already Hungarian-identified) successors of the Greeks composed different Orthodox churches, each of them was independent and did not want to hear about any ties with others – and the number of all Orthodox Christian souls even together did not reach the number of Greek Catholics.[77] White Greek-Catholic Clergy continued to exist within a narrow framework, but everything was forbidden to the black clergy. So, with any difficulties, Bishop Miklós (Nicholas) Dudás [read: Dudash] had a building in which he also assigned a place to seminarians.[78] Consequently, some of the books could be saved – these were included in the fund of the Greek Catholic Theological Academy, about which Oitozi – with whom we still will deal below – also published a monograph. And where did the majority of books from the Basilian monastery of Máriapócs disappear? Thanks to God, not everything went to the trash. Secularization meant that church libraries became the property of state libraries. Oitozi (with whom we still deal later) noticed that a special stamp is visible in some old-printed Cyrillic books in the National Library of the

[77] Unfortunately, almost no work has so far been published in foreign languages about the (new) history of all Hungarian Orthodox Churches. Albeit in Hungarian, the current state of research is well represented by the collection of articles: *A keleti kereszténység Magyarországon*, eds. Doncsev, Toso-Szőke. Lajos, Budapest 2007.

[78] *„Egyházamért kész vagyok meghalni": P. Dr. Dudás Miklós szerzetes-püspök emlékére*, ed. Török, István Izsák; Nagy Szt. Bazil Rend, Máriapócs 2005.

University of Debrecen.[79] This stamp indicates that this book belonged to the "library of the monastery of the Mariapovchan Basilians". It turned out that books with such a stamp are also available in the National F. Széchényi Library in Budapest, too. She received a scholarship to move from Debrecen to the capital Budapest for a month and worked there on old-printed materials. All those books from the former Basilian monastery which were held in the ["first"] National Library have been thoroughly studied and fully described by her. Moreover, despite the atheistic system of socialism, a significant proportion of these books were transferred to Debrecen, because the "second" national library had the official right to keep those books, which belonged to the funds of the eastern ("over-Tisza", beyond that river) region of Hungary. So, the former books of Máriapócs got closer to their original place.[80]

Hence here is the place to get known with the findings of Oitozi Eszter, who took the lion's share of the disclosure and description of old printed Cyrillic books, mainly on the eastern part of Hungary. The destroyed library was reconstructed by Esther Oitozi.[81] Among the books, as Oitozi stated: *"…more than half of them are from Ukrainian typographies (Kiev, Chernihiv), Galician and Volyn (Lviv, Pochaev, Univ and small short-lived printing houses), as well as from Lithuania and Belarus.*"[82] The role of the Pochayiv monastery was of great importance, because in the book collections of Basilians of Eastern Hungary, which were described by Mrs. Esther Oitozi, the ratio of liturgical books of Pochayiv origin is as high as possible.[83] Work made by Oitozi in the field of old printed books of Cyrillic letters is unsurpassed. She reconstructed the libraries destroyed by the communists, like The Book

---

[79] There are two libraries in Hungary with the rank of "national" – the first one is the Hungarian Ferenc Szécsényi National Library which works in Budapest, and the other one is located in the eastern part of the country, in the second largest city – Debrecen. Both equally carry the rank of "national library", which means much more than receiving deposit copies, because these are received in Hungary by four libraries, and there are only two in the category of "national". For the Debrecen National Library: G. Korompai, *Schwere Zeiten im Leben der Universitätbibliotek*, Debrecen 1982; G. Korompai, *A debreceni Egyetemi Könyvtár története évi jelentések tükrében*, 1916-1948; L. Kossuth, Tud.egyetem Könyvt., Debrecen 1998. Any monograph has not been completed yet, but an MA thesis: M. Tamás, *A Debreceni Egyetem Egyetemi és Nemzeti Könyvtár története megalakulásától napjainkig*, Debrecen 2009.

[80] Ojtozi's preface in her book: E. Ojtozi, *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei – Книги кириловской печати мариаповчанских базилиан,* Debrecen 1982.

[81] E. Ojtozi, *Kirchenslavische Bücher aus der Klosterbibliothek zu Máriapócs,* part 1, Debrecen 1977, p. 2, ibid. 1979; E. Ojtozi, *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei – Книги кириловской печати мариаповчанских базилиан,* Debrecen 1982.

[82] Е. Ойтози, *Книги мариаповчанских базилиан…*, 1982, p. 19.

[83] E. Ojtozi, *Kirchenslavische Bücher…*, vols. 1-2, 1977-79, Е. Ойтози, *Книги мариаповчанских базилиан…*, 1982; eadem, *A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának szláv és román cirillbetűs könyvei. Славянские и румынские книги кирилловской печати библиотеке Грекатолической духовной академии.* Debrecen 1985; E. Ojtozi, *Slawische und Slawen betreffende alte Drucke der Universitätsbibliothek zu Debrecen – A debreceni egyetemi könyvtár szláv nyelvű és szláv vonatkozású régi nyomtatványai*, vol. 1-2, Debrecen, 1987, 1989.

Collection of the Basilians, and other collections, too.[84] Her research covered the Romanian book in Cyrillic letters, too.[85] She completed annotations and descriptions of books at the contemporary international level of the book-studies; cooperated with academician Ya. Isaevich, and others[86]; and she came to the conclusion that 80% of old printed books, which are stored in Hungary, were imported from Ukrainian printing houses.[87] Two copies of the Ostrog Bible were described by Esther Oitozi, which now belong to the Greek Catholic (i.e. Uniate) book collections and enrich the cultural heritage of Transcarpathian Greek Catholic (i.e. Uniate) Ukrainians-Rusyns. Earlier these copies moved much, and their migration is richly documented by the marginalia.[88]

The marginalia in the copy which was held in the Greek Catholic Monastery in Máriapócs. The recent Theological Academy of Byzantine Rite in Nyíregyháza holds a copy of the Ostrog Bible, which belonged to the monastery of the Basilian in Máriapócs. Esther Oitozi published the photocopy of the Latin-language marginalia which proves, that the Basilians got the book before 1777, but because this year they already catalogued this book. We raised a theory on a past conference in Kyiv, that the Pochayiv Lavra provided the book-import in Máriapócs, too.[89] The copy with the stamp of the Máriapócs monastery put into Transcarpathian villages much earlier than the monastery was destroyed by the communist "comrades" after the Second World War. The inscriptions on the marginal fields prove that this book was used in various villages of Transcarpathia. Therefore, those Basilian monks who lived in Máriapócs, had to be in close connections with the Transcarpathian Greek Catholic villages, according to the witnessing of the marginalia. And inhabitants of those villages were not only Hungarians but also, and even mostly, Carpatho-

---

[84] Ш. Фёльдвари, *Воспоминания об Эстер Ойтози (1935-2006)*, „Православная культура вчера и сегодня" Series: Fontes Slavia Orthodoxa, vol 2, Olsztyn 2015, pp. 347-360. With a rich bibliography of the works by E. Ojtozi.

[85] E. Ojtozi, *A Görögkatolikus Hittudományi Főiskola Könyvtárának szláv és román cirillbetűs könyvei. Славянские и румынские книги кирилловской печати библиотеке Грекатолической духовной академии,* Debrecen 1985.

[86] Я. Д. Ісаєвич, *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми,* Львів 2002.

[87] Е. Ойтозі, *Доля українських стародруків у Східній та Північно-Східній Угорщині* „Український археографічний щорічник", vol.1. Київ 1992, pp. 295-299, that same: Е. Ойтозі, *Доля українських стародруків у Східній-Північно-Східній Угорщині* ,[in:] *Українське Барокко: Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації україністів (Київ 27 серпня – 3 вересня 1990 р.)*, ed. О. Мишанич, Київ 1993, pp. 195-198.

[88] E. Ojtozi, *Az Osztrogi biblia két példánya a Nyíregyházi Görögkatolikus Hittudományi Főiskola könyvtárában – Два экземпляра Острожской библии в библиотеке Грекатолической духовной академии (г. Ньиредьхаза) – Zwei Exemplare der Ostroger Bibel,,,*Könyv és könyvtár: könyvtártudományi és bibliográfiai tanulmányok és közlemények: a Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának évkönyve", vol. 13, Debrecen 1982, pp. 121-135.

[89] Ш. Фйольдварі, *Українські книги в Угорському королівстві у світлі архівних джерел – тези*, [in:] *IX Міждисциплінарні гуманітарні читання 21-22 листопада 2020 року Київ, Тези доповідей*, eds. Г. В. Боряк, А. В. Блануца, Київ 2020, pp. 20-21.

Ukrainians, that is, Rusyn-Ukrainians in their local ethnographic name. Máriapócs had intensive contacts with the Ukrainian-speaking people, therefore, Máriapócs was and had to be, a multicultural center of pilgrimage for various people of the Greek-Catholic confession.

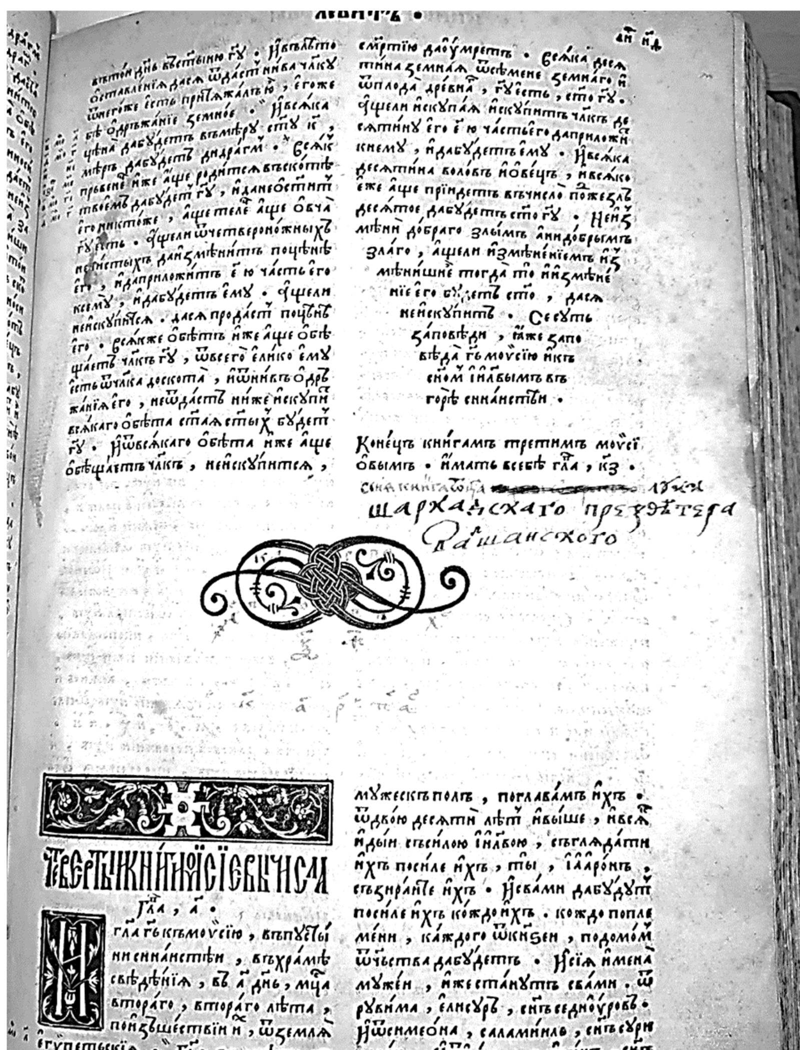
All these are proved by the work of Ivan Paňkevič, who published his research on the marginal inscriptions in the second half of the last century, but his research was made already before the Second World War and a bit after this, too.[90] Having the data from Paňkevič's work, the Hungarian Oitozi Eszter was looking for this copy, and she found it among the books were storaged in the Greek Catholic Theological Academy of Nyíregyháza. Thus, this book was much earlier held in Máriapócs, and later put to Transcarpathian villages, and from there it returned to the region of Máriapócs, somehow. Albeit nor Paňkevič nor Oitozi, neither any other author did not pay attention to the structure of the inscription referring to Sarkad, a Rusyn-Ukrainian village in Transcarpathia.[91] The part of the text is deleted and a new name of the priest of the local parish is written by a stronger ink, in much stronger form, thus it must be the later part of this inscription. Therefore, an earlier priest wrote his name previously to the book, and later a new priest of Sarkad wrote his name. Thus, it is not clear that it would be the place where the earlier priest wrote his name. That earlier place could be Sarkad but could be any other place, too. Thus, the structure of this inscription proves the migration of this book. We photographed those marginalia were described by Paňkevič, and the physical view in reality proves much more than the printed text. In this picture it is undoubtedly visible, the name "Luka Ralshansky" was put much later by new ink. Moreover, Oitozi was wrong while maintaining this copy were of Sharkad. In reality, the possessor was of Sharkad. Paňkevič described the marginalia only. No evidence the book was from Sharkad – it was not sure, but possible. Not excluded, nor evidenced. Because the liturgical books of the church were possession of the parish, the community, not of the priest, who could move from there. This possessor, however, marked his own possession, even more, erasing the previous possessor's name from the inscription. I proved that we have said in above, i.e., the Ostrog Bible was a result and a tool of the Confessionalization. Liturgical books were printed for liturgical use, but the Bible for spiritual use. Hence the possession of the priest proves that priest was learned enough and read the Bible outdoor of the church, too. Such evidence of the processes of

---

[90] І. Панькевич, *Покрайні записи на підкарпатських церковних книгах*, ч. 1., „Науковий збірник товариства «Просвіта», t. 6, Ужгород 1929, pp. 129-196. Marginalia of the copy of Ostrog Bible from the former Basilian monastery of Máriapócs: p.150. We are giving here original photocopies of the marginalia quoted by Paňkevič in modern transcription, thus it is not necessary to repeat his work in further footnotes and write always "ibidem".

[91] Recently Gorbok, a village in the Mukachevo urban community of the Mukachevo district of the Transcarpathian region of Ukraine. The recent inhabitants are Ukrainians. Historically was named Kissarkad ("Small Sharkad"), Oroszfalu ("Ruthenian village"). Never was inhabited by Hungarians but Rusyn-Ukrainians.

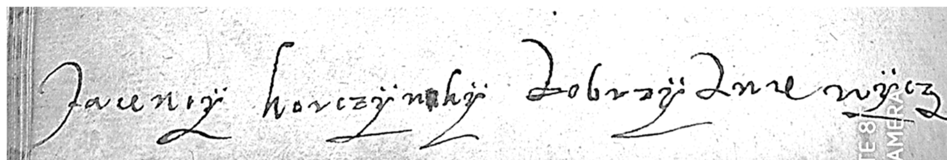
Confessionalization. Even more evidenced the Confessionalization by other marginalia. (Figure no.1.)



1. Figure Bible of Ostrog, 1581, Former Library of Basilians in Máriapócs, letter № 59 recto: Сия книга о(т)ца Луки Шаркадскаго, презбѣтера ралшанскаго (Панькевич 1970. p. 150) Photo: Author.

Another inscription in Latin letters proves that this copy belonged to the Galician village Opir. In Polish, a possessor in the letter no. 49 verso: Jacenty Krczynsky Dobrzydniewycz. This might be a polish person. He marked his possession by his name; thus, he owned this book at himself, not in the church. He might be a Uniate, Greek Catholic person, for his Polish name. Nevertheless,

in no case Orthodox. Because Poles never belonged to the Orthodoxy, but those Ruthenians wanted to increase their social status, often followed Polish manners. Hence, this possessor could be a Ruthenian person, too, but Polonised in his behaviour as he wrote his name in Polish form, however, this name is rather Polish than Ruthenian. Hence the possession of this Polish person proves that the Bible was used outdoor of the church, too, for evidence of the Confessionalization. (Figure no.2.)

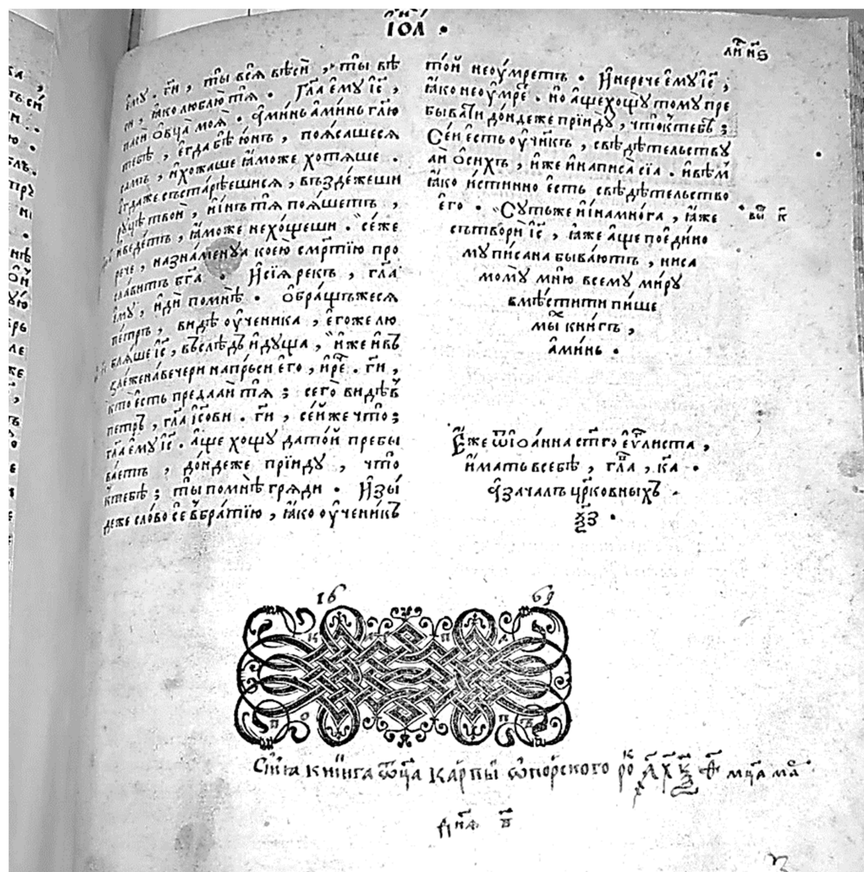


2. Figure Bible of Ostrog, 1581, Former Library of Basilians in Máriapócs, letter № 45 verso: Jacenty Krczynsky Dobrzydniewicz (Панькевич 1970, p. 150) Photo: Author

Even more significant, another marginala with dating, much earlier, and a place again: Сіия кнїга о(т)ца Карпы(й) Опорского. Рок 1669, мца мар, дня 2 (letter № 56, verso). What can it prove? First, the conclusions coming from the date: this book belonged to possessors in Galicia, for a far distance from Máriapócs, at the time when the poor village Máriapócs put in debate with the Protestants for the building of the church. We told on it in above. Thus, the marginalia of this Ostrog Bible proves it: while the poor Rusyns in Eastern Hungary suffered with the poverty, some well-to-do people purchased expensive books, and for private use. This happened on a much high place, the Opir river flows near the Volovets Pass (Ukrainian: Воловецький перевал). Noteworthy, the village Opir was located on the way from the far Volhynian lands toward the Transcarpathian lands.[92] Noteworthy, the Church union had already happened there almost a century ago (the Brest Union in 1596, this marginalia from 1669), albeit in Transcarpathia yet heated debates went around the union.[93] (figure no.3.) – It is a brilliant evidence that copies of the Ostrog Bible put to those regions, which yet belonged to the Lviv (Lwów) region, thus those lands where the bourgeois development, the confessionalization-proce-sses, the rich enough middle class was already evolved, and they purchased the Ostrog Bible as a great symbol of their confessional identity. Those copies put on the edge of these lands, were later able to be moved toward the Eastern Hungarian lands, where the followers of the Byzantine rite were poor and did not have any middle class nor establishment. It is more than logical that the heydays of the Basilian monastery in Máriapócs in the 18th century acquired the

[92] Now Oporets – village in Skole Raion, Lviv.
[93] T. Véghseő, *Die Union…,* 2010. More detailed, updated version: T. Végsheő, *Reflections on the Background to the Union of Uzhhorod/Ungvár (1646*) „Eastern Theological Journal”, 2015, no. 1, pp. 147-181.

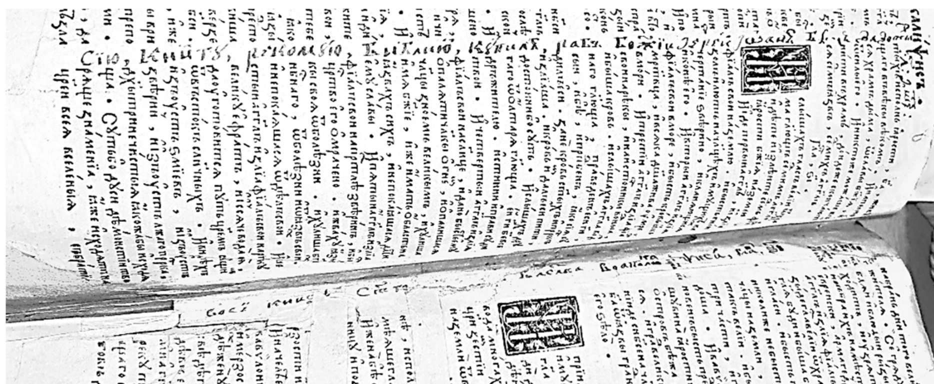
donators and helpful brothers from Galicia to help this newly flourished pilgrimage center and provide it with books as well. Evidencing the confessionalization, the large and much expensive Ostrog Bible was probably donated to the monastery in Máriapócs in order to keep and express their confessional identity, while the Bible itself was not necessary for performing the liturgy nor for the monks, neither for the pilgrims at fests of saint holydays. Owning this huge Bible was a prestigious act, thus a famous monastery cannot exist without a Bible although really can perform its liturgies without it.



3. Figure Bible of Ostrog, 1581, Former Library of Basilians in Máriapócs, letter № 56 recto, Сіия кнїга о(т)ца Карпы(й) Опорского. Рок 1669, мца мар, дня 2 (Панькевич 1970, p. 150) Photo: Author

Last but not least, a clear source of purchase and abilities for purchasing on the Galizian lands. Bible of Ostrog, 1581, Former Library of Basilian in Máriapócs, letters № 68 verso – 69 recto: Сїю книгу, рекомую Быблию, купиль рабъ божїи іереи Іоанъ Б. Р. за золотых 30 і шест. И кто бы еи малъ

взяти албо вкрасти, нех тых язв не мине, которы положены. – The price is written in Church Slavonis letters, thus л with a 'titlo' which refers to 30 then the 'six' by a word. Where it happened and when, it is yet not clear. We are of the opinion it might have been happened "over there", thus, on Transcarpathian lands or, rather, in Galicia, but in no case in Máriapócs nor on the lower lands of the Mukachevo Greek Catholic eparchy. (Figure no.4.) – Still more marginalia are in the book, even more than Paňkevič described. We gave these three in his transcription with photocopies of the originals, respectively.



4. Figure Bible of Ostrog 1581, Former Lib. Basilians Máriapócs, letters № 68 verso – 69 recto: Сїю книгу, рекомую Быблию, купиль рабъ божїи іереи Іоанъ Б. Р. за золотых 30 і шест. И кто бы еи малъ взяти албо вкрасти, нех тых язв не мине, которы положены Photo Author

The flyleaf, recto contains a modern stamp of the Greec Catholic seminary [in Nyíregyháza] which refers to the value-saver activity of bishop Dudás, whom we have already told in above. That same letter, on that recto page, has an inscription in Latin language, which reports about the inventory in 1777. It proves all which has been said, the Basilians in the 18th century owned a rich monastery due to the miracles of the Tearing Virgin Mary, therefore their library got enriched, thanks to donations and migration of pilgrims. Noteworthy, the marginalia in Latin, therefore, the Slavic culture was limited on the liturgy and the communication of the Rusyn serfs, while the administration went in Latin, according to the contemporary official matters in Hungary, where the advocates at court of law spoke in Latin and the fluent speech in sophisticated Latin was excepted from all those wanted to build any carrier. This inscription was already published by Oitozi.[94] The book studies in Hungary focused on the cataloguing of the rare books, while nobody paid attention the former descriptions by Paňkevič would be subject of further research in the intellectual history. (Figure no.5)

[94] E. Ojtozi, *Osztrogi...*, 1982.



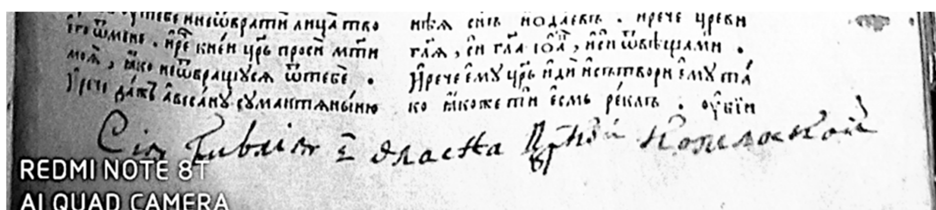
5. Figure Bible of Ostrog 1581, Former Library of Basilians in Máriapócs, first flyleaf: Liber hic inscriptus Cathalogus librorum V[asilianorum] Monasterii Maria Potsiensis diae 6-ae Maii 1777
Source: Oitozi, 1982a

We raised a theory at a past conference in Kyiv, that the Pochayiv Lavra provided the book import in Máriapócs, too, as it has in the above-mentioned.[95] But more. It should be considered that the Pochayiv Lavra was in the hands of Catholics, that is, Uniate, Greek Catholic Basilian in the 18th century, and Máriapócs in the 18th century became a very significant centre of pilgrims, too, such as the Pochayiv Lavra, because there the icon of the Mother of God shed tears and due to her tears miracles happened, their sick people became healthy, etc. – as it usually happens where Our Lady tears. There, in Máriapócs, the Basilian monks were brothers of the Pochayiv Basilian monks, and of course, the monks could also move between monasteries, also pilgrims could move between monasteries as well. So, we have a theory that the Pochayiv Lavra gave books to its brother, the Basilian monastery in Máriapócs, seems very logical. Still in the 18th century, and because the inventorial inscription was dated in 1777.[96]

The other copy from Komlóska. Esther Oitozi in the same article described another copy of the Ostrog Bible, too, which is also being held there at the Greek Catholic Theological Academy, in Nyíregyháza in Eastern Hungary. Albeit this book belonged to the parish of the poor village of Komlóska in Northern Hungary.[97] This copy raises even more questions, and we will not deal with all those within the frameworks of the paper. Komlóska is a small village

[95] Ш. Фйольдварі, *Українські книги…*, 2020.
[96] Cf. our forthcoming longer paper on this question: S. Földvári, *Encounters of Pochayiv and Máriapócs: Two Pilgrimage Centres of Basilians as Reflected in the Heritage*, [in:] *Ідентичності в умовах пограниччя – Identity in Borderland. Proceedings of the conference held at the Uzhorod National University on 9 January 2023*, ed. Petro Lapo et al. To be published still in 2023.
[97] E. Ojtozi, *Osztrogi…*, 1982.

on the North part of present-day Hungary, and we have already mentioned it with connection to the Rusyn-question in Hungary. The first written mention of the settlement dates from 1396. During the 16-17 cc. it was part of the Regéc manor, where Ruthenian serfs came from the Rákóczi estates in Sáros and Zemplén to compensate for the human losses of the 15-year war. Then it was depopulated again; the ancestors of today's residents settled here after 1720.[98] Due to the seclusion of the village, it lived as a single Rusyn-speaking, Greek-Catholic community until the 1960s.[99] Inhabitants of the village still understand the Ukrainian language there because it is a Rusyn village, as evidenced by Ukrainian tourists on the internet, that there is a family hotel there and Ukrainians go there to relax and drink wine.[100] Esther Oitozi herself suggested that the then Greek Catholic bishop of Nyíregyháza, in Eastern Hungary, should keep books printed by Cyrillic letters from rural parishes, because in the city it is better to keep the eparchial centre and she could describe these books better if there. So, until the 1970s, this book was kept in the poor village of Komloshka, this is evidenced by the record, so you can see the word "Komlóska" in Cyrillic, Church Slavic form. – Very significant possessory inscription: the owner here is the parish, not a single person! All what we have in above said, proves that this poor parish was donated by the huge and expensive Ostrog Bible, and they were proud of it.



6. Figure Bible of Ostrog 1581, from the parish of Komlóska, letter 38 recto: Сія Библія є власна Црkви Комлоской. Photo: Author

How did this copy could get there? As it was already mentioned, the price of a Liturgicon, thus the Sluzhebnik, was equal with the price of two cows, while the yearly income of a Greek Catholic parish in that region was equal with the price of one cow.[101] Then, a Liturgicon, thus the Sluzhebnik, is not so large book as the Ostrog Bible. Also, it has already mentioned the price of a copy of Ostrog Bible was 36 golds in about the late 17th c. The only possible way was the donation. Worthy to mention, that academician Two hypothesis

[98] I. Udvari, *Ruszinok…*, 1994, p. 323.
[99] E. Tamás, *Bevezető gondolatok* „Acta Regionis Rurum", 4, 2010, pp. 8,9.
[100] Н. Курдюкова, *Невипадкова Комлошка Серцевина* – online blog: https://theheartofwine.com/nevypadkova-komloshka
[101] A. Hodinka, *Történet…*, 1909.

about the possible ways of the donation are maintained, but none of them seems enough convincing. Let's pay a look for these two ideas.

Maintenance by Volodymyr Moroz. A gifted young Ukrainian scholar, Volodymyr Moroz, wrote in 2020 that all these copies of the Ostrog Bible might put into the Hungarian villages from the Orthodox bishop Sergy in the first half of the 17th century.[102] – His new article represents an investigation of the Mukachevo bishop Sergius's mission in Kyivan Metropolitanate during the first quarter of the XVII century. He consulted Belarussian, Hungarian, Romanian, Russian and Ukrainian sources and ascertained that the bishop had exactly been to in Volhynia and Belarus in those periods while there were no fixed mentions of him in documents from the Mukachevo eparchy and historical Hungarian Kingdom. This is the weak point of Moroz's theory: if we do not know, when and where this bishop had any activity in Trascarpathia, then how we can know he donated the copies of the Ostrog Bible to Transcarpathian parishes? Moreover, these Hungarian Greek Catholic parishes were established much later, than the activity of that Orthodox bishop occurred, because no Slavic inhabitant settled in this territory, which we investigate, but from the late 17th century and rather in the 18th c. This is the benefit of our long introductory treatise about the ethnic background and settlement of the Rusyn. Volodymyr Moroz argues Sergius had his residence in St. Michael monastery in Volhynian town Stepani, Ukraine. His paper shows Sergius had significant support from the powerful Ostrogski and Zasławski families. And it was not only one the Orthodox magnate Konstanty-Vasyl Ostrogski who helped the bishop but also those of other Ostrogski's and Zasławski's who already were Catholics. On the other hand, Volodymyr Moroz concerns the influence of Sergius's mission in the Kyivan Metropolia on the Mukachevo Eparchy. Thus, Moroz is of the opinion that Sergius owned books from the Ostrog typography and those books then migrated to Zakarpatia. We cannot accept this maintenance undoubtedly. On one hand, it may be possible but hardly evidenced. On the other hand, if there are no sources about the activity of this Sergy in Trancarpatia, the how can we go so far, that we could accept for a fact such a particular step of him, as the book-carry? Volodymyr Moroz's maintenance seems to be a possibility, but of less probability.

Maintenance by Yaroslav Isaievych. The father of the book studies in Ukraine, Yaroslav Isaievych wrote in his early book on the Ukrainian brotherhood that the Lviv Orthodox Confraternity donated books to the Transcarpathian Greek Catholics, too. Referring to the 17th century, Isaievych mentioned the bishop of Mukachevo in particular.[103] He refers to the sources in

[102] V. Moroz, *Мукачівський єпископ Сергій в маєтностях Острозьких і Заславських та його невідома місія в Київській митрополії першої чверті XVII ст.*, „Науковий вісник Ужгородського університету. Acta Universitatis Uzhorodiensis, Sectio Historica", vol. 2, 2020, pp. 10-21.

[103] Я, д. Ісаєвич, *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI-XVIII ст.*, Київ 1966, p. 188.

the Lviv Historical State archive.[104] Thus, it would be of great significance, that the Orthodox Stauropeg Brotherhood of Lviv provided the Greek Catholics of Transcarpathia by liturgical books. However, this epoch of the 17th century was still the epoch of the Orthodoxy in Transcarpathia, still that epoch when the above-mentioned bishop Sergy exercised his activity, thus everything seems logical. Albeit even the information given by Isaievych may recall some doubt. Last year, when a gifted young scholar, Mihajlo Tupitsa presented his paper at the Ukrainian Catholic University in Lviv, about the book-migration in Transcarpathia, we contributed to the discussion and raised the question about the statement of Isaievych. Then some Ukrainian colleagues checked that archive and they said lately that there were no such sources to which Isaievych referred to. Maybe, Isaievych meant another place in that archive, because he had been working in Lviv for his entire life, and some sources must be held in the Lviv archive about the donation of books to the Mukachevo bishop, or there is absolutely nothing and Isaievych made a failure with this. We cannot accept it. Isaievych was much more serious and recognized scholar, and we can maintain that the failure of the colleagues recently checking Isaievych's sources does not prove anything as for Isaievych. Nevertheless, further investigations are required and planned, too; thus, our personal intention is to visit Lviv and study that archive now. But with the war now even Lviv is a hardly accessed territory to us, therefore our research will be completed in Lviv in that time when the war ends, and all academic institutions works normally. We cannot wait with publication of our works until that.

A brief look must be paid here at photocopies about Serbian copies of the Ostrog Bible in Hungary, too, although those are more researched and more publications have been published.

The copy in the National Library of Hungary. A copy of special significance has been kept in the National Library of Hungary, under signature Ant.989 in the Rare Book Deapertmen, which belonged to various Serbian collectors (all documented), and it is known that the Serbian Bishop L. Brankovič received as a gift from the Uniate Metropolitan of Kiev Joseph Velyamin Rutsky. The title page is unique, since instead of the lost Ostrog title page, a new title was made by handwriting, and it is written as part of the title engravings of the Romanian book, which printed in Iaşi 1646. About this, the research and study of sources were made, mostly by the specialist of the National Library, Kálmán Bor. Here we see but one white spot: it is difficult to say that after losing the original title page, a "new" title page with different ornaments was attached – but how would the Serbs know the exact text of the original title of the Ostrog Bible, if the original was lost. – In the picture we can

[104] Я, д. Ісаєвич, *Братства*..., 1966 – footnote no. 43, as follows: Центральний державний сторичний архів України у м. Львові, ф. 129, no. 1, спр. 1181, стор. 2, 7, 13.

see the title page of the original from Ostrog and the artificially made title page. (Figure no.7.)



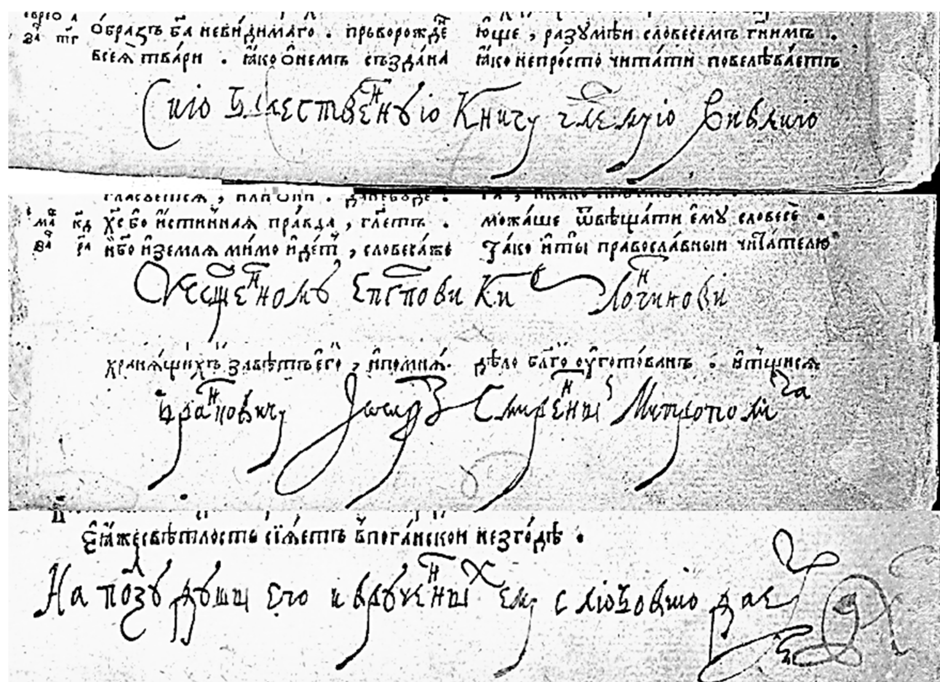
7. Figure. The special title page of the Ostrog Bible in the Hungarian National Library (right) in comparison with the original. Photo: Hung. Nat. Library

Kálmán Bor described the special rarity of the Ostrog Bible in the National Library of Hungary, which is a unique copy, since a new title was made as a manuscript instead of the lost Ostrog title, and it accurately conveyed the original text of the Ostrog title, and it was written within title engravings of a Romanian book which was published in Iasi 1646.[105] – Then Xenia Golub, a student of Kálmán Bor, research associate of the National Library of Hungary, proved that the Serbian Bishop L. Branković received this as a gift from the Uniate Metropolitan of Kiev, Joseph Velyamin Russky.[106] What we know about

[105] К. Бор, *Старе штампане ћирилске књиге из Земальске библиотеке Сечењи и Универзитетске библиотеке у Будимпешти* „Археографски прилози", vol. 28, Београд 2006, pp. 201-278.

[106] X. Golub, *Serbian Monks as Documented by the Handwritten Inscriptions in the Early Printed Cyrillic Slavonic Books from the Territory of the Serbian Orthodox Eparchy of Buda* ,[in:] *Српски монаси у записима старих штампаних књига са подручја Будимске Епархије Градови и грађани византијског света: Cities and Citizens in Byzantine World : симпозиум, Ниш 3-5 јун 2015,* ed. Миша Ракоција, Niš 2016, pp. 603-616.

the background of it? The Serbs did not accept the church Union, but kept their Orthodox confession, because they had their own self-government, which combined both ecclesiastical and secular governance. They did not accept books from the printing houses in Vienna – although queen Maria Theresa ordered that Serbs should use Viennese books. But the Serbs imported their books from Ukrainian printing houses, which is proved, on the one hand, with the works of Isaievych, on the other hand with marginalia inscriptions in Serbian books.[107] As well as a lot of marginalia inscriptions in three copies of the Ostrog Bible from rich book owners of Serbian origin who deliberately kept liturgical books for Serbs, from Ukrainian printing houses.



8. Figure. A long possessory inscription along a few pages in the Ostrog Bible of the Hungarian National Library, Signature Ant-989 Photo: Hung. Nat. Library

The longest and most valuable marginal inscription has been continuing across a few pages: *„This holy book called the Bible, To His Holiness Bishop Longin Brankovich the humble Metropolitan Joseph ("Josiph") for the benefit*

---

[107] Ш. Фйольдварі, *Впливи української еліти на національне відродження сербів: книжкові видання українських братств у культурі слов'янських народів Габсбурзької імперії* „Українознавчий альманах", 17, Київ 2014, pp. 86-91; S. Földvári, *Cross-cultural Contacts between the Serbs Lived in the Former Hungarian Kingdom and West-Ukrainian Territories – As Reflected in the Import of the Liturgical Books* ,[in:] *The Carpathian Basin, the Hungarians and Byzantium*, eds. T Olajos, Sz. Kovács, P. Szabó, Szeged 2014, pp. 43-59.

of his soul and the believers donates with love". (Figure No. 8.) And this Metropolitan *Joseph* must be Josiph Rutsky. The aforementioned Bor has already described and published this inscription, and Bor proved that the owner, Longin Brankovich, a Serbian Bishop, travelled through the Polish-Lithuanian Commonwealth, and he wanted to go to Moscow, to establish ties between the Serbs and the Moscow Patriarchate in the early 17th century. For bureaucratic reasons, he was not allowed to enter the Moscow Tsardom, so he attempted to gain something from the Kiev Metropolitan. Kálmán Bor's disciple and successor, Xenia Golub, maintained that this Metropolitan Joseph was Joseph Velamin-Rutski 1614-1637). Bishop Longin have been to the Grand Duchy of Lithuania (in the sources: to 'the Land of Lithuania') twice and enjoyed for three months the hospitality of Josif Rutski (1613-1637), the Uniate Metropolitan of Kiev.[108]

There are even maintenances about that the Serbian bishop turned toward the Uniate confession, however, he later lived in the Mount Athos, too. Therefore, Kálmán Bor's maintenance doesn't seem likely, that Bishop Longin would travel to Moscow and only with bureaucratic causes remained in the Polish-Lithuanian Commonwealth. He would consciously visit the Metropolitan Rutsky, as well. The Serbian contacts with the lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth had been close relations in the Early Modern Age. The Russian Tsar became the patron of "all the Orthodox" on the Balkan Peninsula only after the Kuchuk Kainarji peace treaty in 1774,[109] albeit before the last quarter of the 18th century the Russian Tsar did not and was not able to influence on the Serbian culture in such a measure it is projected by anachronistic retrospective method. Those came from the Balkan Peninsula toward the Eastern Slavic region, encountered as much in the Polish-Lithuanian Commonwealth as in the Moscow Tsardom, or even more. The "Russian" influence and "Russian contacts" are often interpreted on misleading way in the literature. Because it must be interpreted in the most cases as "Ruthenian encounters". Pay attention, the *ruśka mova* refers to the *Ruthenian* was used as '*prosta mova'* in the Polish-Lithuanian Commonwealth but not in Moscow.[110] The *ruśky* is not *rosijśky*. The cultural and/or ethnic identity of the Eastern Slavs in the Polish-Lithuanian Commonwealth was much different from the identity of those in Moscow.

[108] Р. Тричковић, *Миторополит Лонгин Бранковић: Прича Ђорђа Бранковића* „Историјски часопис – Historical Review", vol. 34, Beograd, 1987, pp. 139-166.

[109] The Peace Treaty of Kuchuk Kainarji (Küçük Kaynarca) was signed on 21 July 1774, (today in Bulgaria), it ended the Russo-Turkish War of 1768-1774 and marked a defeat of the Ottomans in their struggle against Russia. Е. И. Дружинина, *Кючук-Кайнарджийский мир* 1774 года (его подготовка и заключение), Москва 1955.

[110] A. Danylenko, *On the Name(s) of the Prostaja Mova in the Polish–Lithuanian Commonwealth* „Studia Slavica Hung", vol. 51, (2006), pp. 1-2, 97-121; A. Danylenko, *On the names of Ruthenia in early modern Poland-Lithuania. Essays in the history of languages and linguistics: Dedicated to Marek Stachowski on the occasion of his 60th birthday*, eds. M. Németh, B. Podolak, M. Urban, Kraków 2017, pp. 161-173.

Therefore, encounters in Kyiv and in the "Lithuanian Rus" must not be evaluated as encounters with the Russians. This proved as well by provenance of this copy of the Ostrog Bible at the Serbs in Hungary, too. How did it put into the National Library?

Xenia Golub also suggests that this Serbian Bishop Longin Brankovich gave this Bible to the Serbian Orthodox parish of town Komárom. (On the northern border of today's Hungary, on the banks of the Danube.) Her conclusions are based on logical conclusions and indirect data, thus not on primary sources. And it is fact that the book in the middle of the 18^{th} century belonged to those Serbs who lived in Komárom, and then the Slovak collector Juraj Ribay bought this book from them in 1789; who supported the great Czech Slavist Josef Dobrovský with books and advice. This copy later became the subject of purchase by the Serbian book collector Nikolai Jankovich, whose heritage was transported to the "library of the National Museum", which collection was later re-formed into a separate institution, and this is the National Library of Hungary.

Further copies held in Serbian collections. In the western part of Hungary there is a large city Győr, which was never subject to occupation by the Turks, so the Serbs who moved from under the Ottoman yoke here, formed here a significant separate colony of the population. Another copy of the Ostrog Bible was held there, which was transported to the Serbian museum of church art in the town Szentendre,(Serb. Сентандреја), and the marginal inscription shows the previous place of storage in a Serbian colony of Győr. (In Serbian: Ђур, in their inventory. № 13), as evidenced by the large monograph of these collections from the pen of three Serbian authors, Sindik and colleagues.[111]

Lately, Xenia Golub revealed the third "Serbian" copy of the Ostrog Bible in Hungary. It has recently been held on the bookshelves of the Serbian Orthodox parish warehouse of the village Pomáz which is in the vicinity of the capital-Budapest. This book also previously belonged to the Serbian colony of town Komárom, as it has already earlier evidenced by the Serbian authors.[112] This is proved by the owner's handwriting, which is marginalia of the possessor, being dated from 1765. We are now presenting this slide according to the paper by Xenia Golub, which was published in both Serbian and English and her paper has here been referred above in the slide № 6. However, she published only the Serbian-related inscriptions, that is, those marginalia text were written in the Serbian edition of the Church Slavonic. Albeit she mentioned in another paper of her, that "the book contains a very early, Ukrainian-edited Church

[111] Н. Р. Синдик, М. Грозданови-Пајић, К. Мано-Зиси, *Опис рукописа и старих штампаних књига Библиотеке Српске Православне епархије Будимске у Сентандреји,* Београд–Нови Сад 1991, Catalogue no. 8.
[112] X. Golub, *Serbian Monks Documented*..., 2016, for this question: pp. 608,609.

Slavonic entry from the 1600s, too".[113] She has not published that Ukrainian marginal inscription, on the other hand, the Serbian parish in Pomáz is a private institution under the jurisdiction of the eparchial office in Szentendre, as we mentioned above. Thus, access to this collection is limited and available for those belong to the Serbian Orthodox Church. Nevertheless, all the copies of the Ostrog Bible, which have recently been held in Serbian collections in Hungary, have written evidence of the Ukrainian-Serbian cultural encounters.

We also have information about another copy that previously belonged to the Serbian museum of church art in Szentende, but then was donated to the Serbian Academy of Sciences in Beograd, Serbia. [114] Perhaps that sixth copy would evidence the Ukrainian-Serbian cultural encounters, too. As for the owners' rights of the Serbian heritage, The *Serbian Museum of Orthodox Art in Szentendre/Sentandreja* and/or the orthodox eparchial offices of the Serbs can take out the items of the Serbian heritage from Hungary to Serbia, therefore, it would be worthy to conduct research for the Ukrainian-Serbian encounters in Beograd, too.

Conclusions. First, the migration and marginalia of these copies of Ostrog Bible in Hungary, prove that we have said in connection to the types of books. "Liturgical and service books" means, on the one hand, what *is* used during the service – albeit on the other hand what is *not* used during the service, as for instance the Trebnik (Требник), "Breviary", or the Часослов, "Horology". The Bible itself is not a "liturgical book" at all, because the relevant chapters of the Bible are read from the liturgical book "Gospel" and from the book "Apostle" – in which books the texts are divided into separate small pieces according to the requirements of daily liturgy, that is, passages. – Hence, the printing of the entire Bible was already necessary for the "confessionalization" and not for the mere "religiosity" in the sense of Middle Ages. Those purchased these books were conscious citizens, in the sense of the bourgeoisie of the Early Modern Age, who devoted much of their private property for the cultural and religious heritage. This latter general statement is also proved by the copies of Ostrog Bible in Hungary, too. In a conclusion, it is proved, what Benedict Anderson has stated about the 'nations' as for 'imaginary communities' that were formed thanks to the printing; namely, because the revolution of printing unfolded the market of not only books but mostly of ideas and views, too, that is, a cultural market. Civic consciousness along this path resulted the unfolding of nations, in the early-modern sense.[115] Last but not least, as for the Orthodoxy in Europe

---

[113] X. Golub, *Adalékok a pomázi szerbek 17-18. századi történetéhez,*[in:] *Bizánc vonzásában*, ed. G. A. Nacsinák, *Görögkatolikus Metropólia*, Debrecen, 2018, pp. 49-71; as for the Ukrainian marginalia: p. 59.

[114] Р. Синдик Надежда, К. Мано-Зиси*, Старе ћириличке штампане књиге у Архиву Српске академије наука и уметности* ,,Археографски прилози", vol. 6-7. 1984-1985, pp. 291-325.

[115] B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London and New York 1991. He relies a lot (as for the numerical data and historical soil) on the English edition of the monograph Febvre, Lucien-Martin, Henri-Jean: *The Coming of the Book:*

and the outdating of earlier views. While Riccardo Picchio divided Slavic cultures into "Slavia Orthodoxa" and "Slavia Romana",[116] it is necessary to study those Slavic enclaves of the Byzantine confession that lived amid the sea of Western Christianity, as well.

Bibliography

Eszter Oitozi, *A máriapócsi baziliták cirillbetűs könyvei,* Debrecen 1982.

Eszter Oitozi, *Kirchenslavische Bücher aus der Klosterbibliothek zu Máriapócs.* part 1, Debrecen 1977, p. 2, *ibid.* 1979.

Eszter Oitozi, *Az Osztrogi biblia két példánya a Nyíregyházi Görögkatolikus Hittudományi Főiskola könyvtárában – Два экземпляра Острожской библии в библиотеке Грекатолической духовной академии (г. Ньиредьхаза) – Zwei Exemplare der Ostroger Bibel* „Könyv és könyvtár: könyvtártudományi és bibliográfiai tanulmányok és közlemények: a Debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtárának évkönyve", vol. 13, Debrecen 1982, pp. 121-135.

Földvári Sándor, *Rusyns in the aspect of security policies* „Cultural Relations Quarterly Review", vol. 1, Budapest 2014, no.2, pp. 43-54.

Földvári Sándor, *Ukraine in Europe… – for the Historical Roots of European Peculiarities of the Ukrainian Culture,* [in:] *Україна і Центральна Європа: Історія, політика, культура – Матеріали VI міжн-ї конф-ї «Формат розвитку відносин України та країн Центральної Європи…»,* eds. Олександр Бертолон, Олексій Шафраньош, etc., Ужгород 2021, pp. 346-350.

Golub Xenia, *Serbian Monks as Documented by the Handwritten Inscriptions in the Early Printed Cyrillic Slavonic Books from the Territory of the Serbian Orthodox Eparchy of Buda,* [in:] *Српски монаси у записима старих штампаних књига са подручја Будимске Епархије Градови и грађани византијског света: Cities and Citizens in Byzantine Worl: симпозиум, Ниш 3-5 јун 2015*, ed. Миша Ракоција (Ниш и Византија: Зборник Радова, томе XIV – The Collection Of Scientific WORKS, vol.14.), Niš 2016, pp. 603-616.

Hodinka Antal, *A munkácsi görögkatolikus püspökség e*. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest 1909.

Magocsi Paul Robert, *The Persistence of Regional Cultures. Rusyns and Ukrainians in their Carpathian Homeland and Abroad,* New York 1993.

Mályusz Elemér, *A középkori magyar nemzetiségi politika I-II* „Századok", vol.39, Budapest 1939, no.7. pp. 259-294, no.8. 385-448.

Mironowicz Antoni, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej,* Białystok 2003.

The Impact of Printing 1450-1800, London, 1997. Mainly in the chapter: *«The Book Trade»* 216-247 С. та *«The Book as a Force for Change»*, pp. 248-332. The French original; *L'apparition du livre*, M. Albin, Paris 1958, (2nd ed. 1971, 3rd 1999).

[116] Р. Пиккио, *Slavia Orthodoxa: Литература и язык*, Москва 2003, cf. the chapter: "Slavia orthodoxa и Slavia romana" *ibidem,* pp. 3-81; Н. И. Толстой, "Slavia orthodoxa и Slavia latina. Общее и различное в литературно-языковой ситуации (опыт предварительной оценки)", „Ricerche slavtictiche"*,* vol. 42 (1995): pp. 89-102.

Révész Éva, *Die Orthodoxie im frühen árpádenzeitlichen Ungarn. Der derzeitiger Stand der Forschung,* [in:] *Българският език и литература в европейското културно пространство: традиции и перспективи. Международна научна конференция,* Сегед, 26-27 май 2011 г. eds. Balázs, L. Gábor – Farkas M. Baráthi, H. Majoros, Szeged 2015, pp. 215-223.

Udvari István, *Máriapócs, a ruszinok hajdani vallási, kulturális központja,* [in:] eadem, *Ruszinok a XVIII. században. Történelmi és művelődéstörténeti tanulmányok,* Nyíregyháza 1992, 94, pp. 123-133.

Udvari István, *Rusyns in Hungary and the Hungarian Kingdom*, [in:] P. Magocsi, *Persistence…* 1993, pp. 105-138.

Végsheő Tamás, *Die Union mit der katholischen Kirche an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert,* [in:] *Kirchen als Integrationsfaktor für die Migranten im Südosten der Habsburgermonarchie im 18. Jahrhundert*, eds. R. Bendel, N. Spannenberger, Berlin, 2010, pp. 309-316.

Végsheő Tamás, *Reflections on the Background to the Union of Uzhhorod/Ungvár (1646)* ,,Eastern Theological Journal", 1. 2015, no.1, pp. 147-181.

Wallis Bertie Cotterell, *The Peoples of Hungary: Their Work on the Land* „Geographical Review", vol.4, (1917): no. 6, pp. 465-481.

Дмитриев Михайл Влади́мирович, *Православная конфессионализация в Восточной Европе во второй половине XVI века?* „Дрогобицький краеєзнавчий збірник",vol. 16, Дрогобич 2012, pp. 133-152.

Фйольдварі Шандор, *Українські книги в Угорському королівстві у світлі архівних джерел – тези*, [in:] *IX Міждисциплінарні гуманітарні читання 21-22 листопада 2020 року Київ, Тези доповідей*, eds. Боряк Г. В., Блануца А. В., Київ 2020, pp. 20, 21.

MARCIN MIRONOWICZ

Life of St. Athanasius – Brest Ihumen

Słowa kluczowe: prawosławie, męczennicy, unia brzeska
Keywords: Orthodoxy, martyrs, Union of Brest

Streszczenie

Życie św. Atanazego – ihumena brzeskiego

Artykuł przedstawia żywot św. Atanazego Filipowicza, ihumena monasteru św. Symeona Słupnika w Brześciu. Autor opisuje działalność religijną i polityczną świętego, jej znaczenie w życiu Kościoła prawosławnego XVII-wiecznej Rzeczypospolitej.

Abstract

Life of St. Athanasius – Brest ihumen

The article describes life of St Athanasios of Brest, abbot of monastery of Saint Simon the Pillar. The author describes the religious and political activity of the saint and its importance in the life of the Orthodox Church in the 17th century of the Polish-Lithuanian Commowealth.

Athanasius Filipovich was born around 1595 in an Orthodox family. His father was a craftsman[2]. Athanasius Filipovich attended the brotherhood school at the monastery of St. Spirit in Vilnius. The monk had a perfect command of Polish, Latin, Greek and Church Slavonic[3]. During his stay in Vilnius, Athanasius attended classes at the Jesuit College[4] He used his

---

[1] Dr Marcin Mironowicz, studied Byzantine theology and culture at the Aristotle University of Thessaloniki, a graduate of historical studies at the University of Bialystok. Winner of the „Diamond Grant" (2015-2018). Interested in Byzantine-Slavic culture and education, and the history of the Orthodox Church in Eastern Europe. He obtained a doctorate at the Faculty of Humanities at the University of Varmia and Mazury in Olsztyn (2019).

[2] Hierom. Makary, *Synaksarion. Żywoty Świętych spisane na św. Górze Athos*. *Żywot św. Atanazego Brzeskiego 5 wrzesień*, Hajnówka 2021, pp. 79-81.

[3] A. Mironowicz, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII w.,* Białystok 2008, pp. 38, 39.

knowledge working in the homes of the Orthodox and Catholic nobility as an educator and teacher. As a private tutor from 1620, he stayed at the court of the Chancellor of the Grand Duchy of Lithuania, Lew Sapieha[5]. In 1627, Athanasius received a haircut from the head of the monastery of St. Spirit in Vilnius by Joseph Bobrykovich[6]. He was obedient in the monastery in Kutein, and then stayed in the monastery in Mieżygore[7]. In 1632, Athanasy was ordained a hieromonk in Vilnius appointed administrator of the monastery in the monastery in the village of Dubno near Pinsk[8]. In 1636, the monastery was handed over to the Jesuits. Orthodox monks went to the Kupiatych monastery. As abbot of the congregation, Athanasius contributed to the revival of the cult of the icon of Our Lady Most Holy Mother of Kupiatytska, he renovated the church thanks to the funds obtained in Moscow in 1638[9]. In 1640 Athanasius was appointed head of the monastery of St. Simon Pillar in Brest[10]. In 1641, the head of the monastery received confirmation from King Władysław the Fourth for the rights received by the Orthodox inhabitants of Brest from Sigismund the Third. In the same year, Athanasius applied for confirmation of the privilege for the brotherhood operating at the Church of the Nativity of the Blessed Virgin Mary, but these efforts were not successful, as we know from St. Athanasios Filipovich Diary[11].

In the Diary were enrolled following brotherhood documents: decree from October 26, 1591 of bishop of Volodymyr and Brest Melety Khreptovich on founding in Brest brotherhood school, privilege issued to brotherhood by king Sigmiund the Third in 1592, project of decree for issuing privilege to brotherhood in Brest on October 13, 1641[12]. Abbott of monastery of Saint

---

[4] A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego* „Studia Podlaskie", no. 11 (2003), pp. 7-9; M. Mironowicz, *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII w.*, Białystok 2019, p. 132.

[5] А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк* „Холмско-Варшавский епархиальный вестник", 1879, нр. 22, p. 373; A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, p. 7.

[6] А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк* „Холмско-Варшавский епархиальный вестник", 1879, нр. 22, p. 374; И. Г. Мороз, *Афанасий* „Православная Энциклопедия", т. 3, Москва 2009, pp. 704, 705.

[7] „Литовские Епархиальные Ведомности", 1863, нр. 24, p. 927; А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, p. 374.

[8] А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, p. 374; A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, p. 9.

[9] А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, pp. 372-374; И. Г. Мороз, *Афанасий…*, pp. 704, 705.

[10] „Литовские Епархиалные Ведомности", 1863, нр. 24, pp. 929.

[11] *Диариуш Берестейского игумена Афанасия Филипповича, 1646 г.* „Русская Историческая Библиотека", т. IV, кн. 1, с. 73-76. M. Mironowicz, *Szkoła bracka w Brześciu w XVI wieku* „Rocznik Bialskopodlaski", t. XXV, R 2017, p. 10.

[12] *Диариуш Берестейского игумена Афанасия Филипповича, 1646 г.*, pp. 64-76; M. Mironowicz, *Szkoła bracka w Brześciu w XVI wieku…,* p. 11.

Simon the Pillar arrived for a second time to Warsaw on parliament section in 1643. During section Athanasios called participants of parliamentary sections to respect Orthodox religion and to cancel persecutions of Orthodox faith threatening for violators with God's judge[13].



Icon of Our Lady Most Holy Mother in Kupiatych
https://pl.wikipedia.org/wiki/Atanazy_Brzeski

Present on parliament saction Orthodox hierarchy were engaged with personal issues. Athanasios mentioned about presence of archimandrite Leon Szycik, bishop of Mscislav Silvester Kossov, bishop of Premysl Silvester Hulevich[14]. Orthodox hierarchy was being feared of possible of Athanasios manifestations droven against Uniats, decided incarnation of Athanasios. However Athanasios released from arrest and manifested deeds droven against Uniats. Feared about consequences that behavior orthodox hierarchs judged Athanasios to incarnations in a monastery and recalled an abbot rank of Saint Simon Pillar in Brest. Metropolitan consistory cleared however Athanasios from those verdict and accusations and nominated Athanasios again the dignity of

[13] „Литовские Епархиальные Ведомности", 1863, нр. 24, p. 931; А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, pp. 376,377.
[14] А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, p. 374*; Диариуш Берестейского игумена Афанасия Филипповича, 1646 г*, pp. 88,89.

abbot of brotherhood monastery in Brest[15]. Athanasios did not give up and carried on fight against Union.



Icon of St. Athanasius of Brest
https://pl.wikipedia.org/wiki/Atanazy_Brzeski

In 1645 Athanasios was again arrested and suspected of state betrayal. In a prison he wrote an letter directed to king Władysław the Fourth[16]. In a letter he included shortage of history of Brest Union, he demanded abolishment of Union, suggested release of Jesuits order, direction to five eastern patriarchs for prayers with intention of healing king from illness, recommended to king to enter to marriage with Tsars daughter[17]. After a short time of being held in a custody Athanasios according to kings decree was relocated to Kiev monastery of Saint Antony and Theodosius.

---

[15] „Литовские Епархиальные Ведомности", 1863, нр. 24, p. 932; А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк*, p. 378.

[16] „Волынские Епархиальные Ведомости",1868, нр. 31, p. 1055.

[17] A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, p. 10.

After death of metropolitan Peter Mohyla monk returned to Brest and carried out function of abbot of monastery of Saint Simeon the Pillar[18]. Athanasios supporters were metropolitan Peter Mohyla[19] and bishop Joseph Tukalski. Rest of orthodox bishoprics and clergy did not understand and feared assertive stance of Brest's abbot[20]. In 1648 was marked with outbreak of Cossacks uprising. Brest's abbot was put in blame under allegation of providing support for insurgence. Allegations were not proved but Athanasios was accused for antiunion manifestations. Till to the end of earthen life He defended Orthodoxy and was condemning Union. Athanasios was sentenced to death by army judgement and he was murdered on September 5, 1648[21].

From the oldest time a martyr was enrolled to group [of saints automatically[22]. At beginnings martyrs were worshipped locally. Miracles performed by saint martyrs, widespread worship on all the Church[23]. In the case of saint martyr Athanasios monks from monastery of saint Simeon the Pillar in 1649 found martyr's body which did not decay and transferred holy relics to monastery of Nativity of Most Holy Mother, and then to monastery of saint Simeon the Pillar. The cult of Saint Athanasius arose soon after his martyrdom and widespread on all territory of Grand Duchy of Lithuania. In 1667 in Brest were opened a Holy Relics of Saint Athanasius. Metropolitan Joseph Tukalski confirmed wonder making affections of Holy Relics of saint martyr Athanasios which such as abbot of monastery of Leszczynsk proposed His canonization[24]. On behalf of memory of that event wrote down Vitae Sanctorum of saint.

In 1815 in monastery of saint Simeon the Pillar in Brest broke a fire. From the ashes monks brought out Holy Relics and it has not be damaged by a fire. Till 1893 relics of Athanasios were open for pilgrims in brotherhood monastery. Consequently Holy Relics were transferred to first church named to Athanasius in monastery of saint Borys and Hleb in Grodno. Year after part of relic were transferred to katholikon church of monastery of saint Simon the Pillar in Brest, to church named after Saint Athanasios (erected on martyrdom place of martyr) and saint Nicolaus of Brest[25]. Act of canonization of saint Athanasios was

[18] А. Маркевич, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк* „Холмско-Варшавский епархиальный вестник", 1880, нр. 23, pp. 33-36; И. Г. Мороз, *Афанасий*, pp. 704,705.
[19] И. Г. Мороз, *Афанасий,* p. 705.
[20] *Диариуш Берестейского игумена Афанасия Филипповича,* p. 89.
[21] A. Bobryk, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego*, p. 10.
[22] P. Evdokimov, *Prawosławie*, translation J. Klinger, Warszawa 1986, p. 27.
[23] J. Charkiewicz, *Święci w kalendarzowej praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego* „Elpis. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Przwosławnej Uniwersytetu w Białymstoku", R. XIII(XXIV), z. 23-24 (36-37), 2011, p. 216.
[24] И. Г. Мороз, *Афанасий,* p. 705; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, p. 213.
[25] С. Асіноўскі, *Такія розныя аднолькавыя лёсы* „Беларуская мінуўшчына", нр. 3, 1997, pp. 31-37.

performed by metropolitan Joseph Tukalsky on July 20, 1667, time short after it could be realized. In a literature is mentioned also a period of year 1658-1666, when canonization could be performed[26]. Eugen Gołubinskii points out Athanasios from Brest among saints of Kiev land suggesting, that canonization of Saint was performed in 19th century[27]. At 1984 canonization of martyr Athanasios of Brest was reaffirmed by enrolling His name to Saints catalogues of Belarusian land by Moscow patriarch Pimen[28]. Saint Athanasios is worshipped of 5th September and 20th July.

Bibliography

Sources

Диариуш Берестейского игумена Афанасия Филипповича, 1646 г. „Руская Историческая Библиотека", т. IV, кн. 1.

Literature

Bobryk Adam, *Wpływ Atanazego Brzeskiego na postawy prawosławnych wobec ruchu unijnego* „Studia Podlaskie", no. 11, 2003.
Charkiewicz Jarosław, *Święci w kalendarzowej praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego* „ΕΛΠΙΣ. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku", R. XIII(XXIV), z. 23-24 (36-37), 2011.
Evdokimov Paul, *Prawosławie*, translation J. Klinger, Warszawa 1986.
Makary hierom., *Synaksarion. Żywoty Świętych spisane na św. Górze Athos*. *Żywot św. Atanazego Brzeskiego 5 wrzesień*, Hajnówka 2021.
Mironowicz Antoni, *Diecezja białoruska w XVII i XVIII w.,* Białystok 2008.
Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.
Mironowicz Marcin, *Szkoły bractw cerkiewnych na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XVIII w.*, Białystok 2019.
Mironowicz Marcin, *Szkoła bracka w Brześciu w XVI wieku* „Rocznik Bialskopodlaski", t. XXV, Biała Podlaska 2017.

Асіноўскі Святаслаў, *Такія розныя аднолькавыя лёсы* „Беларуская мінуўшчына", нр. 3, 1997.
„Волынские Епархиальные Ведомости",1868, нр. 31.
„Вялікае княства Літоўскае Энцыклапедыя", т. 1, Мінск 2005.
Голубинский Евгений, *История канонизации святых в Русской Церкви*, Москва 1903.
„Литовские Епархиальные Ведомности", 1863, нр. 24.

[26] „Вялікае княства Літоўскае Энцыклапедыя", т. 1, Мінск 2005, p. 267.
[27] Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви*, Москва 1903, pp. 217, 218.
[28] И. Г. Мороз, *Афанасий,* с. 706.

Маркевич Алексей, *Афанасий Филиппович игумен брестский: историко-биографический очерк* „Холмско-Варшавский епархиальный вестник”, нр. 22, 1879; нр. 23, 1880.
Мороз Ирина, *Афанасий* „Православная Энциклопедия”, т. 3, Москва 2009.

ОЛЕКСАНДР ФЕДЧУК

Матеріальний розвиток зимненського жіночого монастиря на початку XX століття

Słowa kluczowe: monaster w Zimnem, Kościół prawosławny, Włodzimierz Sabler
Keywords: Zimnensky Convent, Orthodox Church, Volodimir Sabler

Streszczenie

Rozwój materialny zimneńskiego żeńskiego monasteru na początku XX wieku

Materiał analizuje stan materialny monasteru zimneńskiego, który powstał w XI wieku na Wołyniu. Artykuł opisuje dochody i rozchody klasztoru na początku XX wieku. W pracy przedstawiono główne problemy materialne towarzyszące rozwojowi klasztoru zimneńskiego i ukazano sposoby ich rozwiązania. Przeprowadzone badania pozwoliły stwierdzić, że do ewakuacji klasztoru w czasie I wojną światową przeżywał on trudności materialne.

Abstract

Material development of the Zimnensky Womens Convent at the beginning of the 20th century

The material analyzes the material condition of the Zimnyń monastery, which was founded in the 11th century in Volhynia. The article describes the income and expenses of the monastery at the beginning of the 20th century. The paper presents the main material problems accompanying the development of the Zimny Monastery and shows how to solve them. The conducted research allowed to conclude that until the evacuation of the monastery during the First World War, it was experiencing material difficulties.

[1] Олександр Федчук, протоієрей, кандидат історичних наук, проректор із наукової роботи Волинської духовної семінарії, ol_fedchuk@ukr.net ORCID 0000-0002-8494-9066.

Зимненський Свято-Успенський Святогірський жіночий монастир Волинської єпархії було засновано, рішенням Святішого Синоду РПЦ, в 1892 році. Проблема матеріального забезпечення була однією з найгостріших для молодої обителі, яка на час свого заснування не мала ніяких твердих джерел прибутків, тоді як витрати задля благоустрою та утримання передбачалися значні. В травні 1893 року, приймаючи майно ліквідованої в Зимному задля відкриття монастиря парафії, ігуменя Корецького монастиря Феофанія, якій спершу було доручено опікуватися обителлю, отримала 198 рублів 80 копійок готівкових коштів, що зберігалися у храмі[2]. Цього було зовсім мало для того, щоб провести навіть найнеобхідніші роботи, а тому єпархіальне начальство дозволило, за потреби, користуватися неокладними сумами Корецького монастиря.

Намагання Волинського єпархіального начальства добитися від казни щорічного субсидування Зимненського монастиря, за штатним розкладом монастирів другого класу, у сумі 2155 рублів залишилося невдалим, але наприкінці 1896 року у Святішому Синоді таки прийняли рішення про виділення молодій чернечій обителі на Волині матеріальної допомоги в 1500 рублів на рік[3].

Ці кошти мали для Зимненського монастиря чимале значення, адже за 1895 рік всі прибуткові статті принесли обителі всього 1109 рублів 46 копійок. Зокрема, 236 рублів 60 копійок надійшло від продажу свічок, добровільних пожертв зібрано 594 рублі, за продаж соломи було виручено 54 рублі, за продаж зерна – 39 рублів 73 копійки. Натомість, було потрачено 893 рублі 30 копійок. Наприклад, на забезпечення богослужінь (свічки, вино, борошно, лампадне масло) пішло 135 рублів 70 копійок. На харчі витратили 148 рублів 75 копійок, на зарплату робітникам – 101 рубль, на столярні роботи – 55 рублів, на матерію на одяг для послушниць – 42 рублі, за лоша – 40 рублів, за молотіння хліба – 37 рублів, за порубку 37 сажнів дров – 35 рублів 50 копійок, за соснові дошки – 30 рублів, чоботарю – 14 рублів[4].

Не дуже багато в цей час монастирю приносили так звані молитвословні суми від парафіян. З 1 січня до 4 червня 1895 року причт і монастир отримали по 53 рублі 87 копійок таких грошей. Однак 12 травня того року Волинська духовна консисторія вислала указ, яким вимагалося, щоб усі парафіяльні прибутки надходили тільки кліру. Таким чином, сестри були позбавлені хай і невеликої суми, що до цього ділилася між ними як винагорода за щоденну працю в участі, читанням і співом, у щоденних богослужіннях. При цьому священник зі псаломщиком, як це було на всіх

[2] Державний архів Житомирської області (ДАЖО), ф. 1, оп. 25 (1893), спр. 454, арк. 10.
[3] *Указ Его Императорского Величества* „Волынские епархиальные ведомости”, 1896, нр. 36 (ч. оф.), с. 771-773.
[4] ДАЖО, ф. 1, оп.25 (1893), спр. 454, арк. 81-85.

парафіях, сподівалися й на прибутки від церковної землі, що від часу утворення монастиря, перейшла йому. Однак Володимир-Волинський міський благочинний у цьому підтримав черниць, яким було важко погодитися ще й на позбавлення чи зменшення прибутків від землі: «Про добровільну уступку монастирем причту хоча б найменшої частини орної і сінокісної землі не може бути речі, оскільки землі монастир має всього 84 десятини і прибутком з цієї землі він заледве може прокормити своїх насельниць, а для покриття своїх істотних потреб йому вкрай необхідна щорічна грошова субсидія від казни. Так, наприклад, у монастирській церкві відкрилося протікання і завідуюча монастирем оголосила мені, що вона не знаходить коштів провести необхідний ремонт. Нині проживають у монастирі 18 душ монахинь і їм дуже тісно в наявному приміщенні, а для проведення необхідної добудови житла вимагається певна сума, якою монастир не володіє. Є багато й інших чисто господарських потреб, які залишаються без задоволення»[5].

В умовах гострої нестачі коштів монастирю будь-якими засобами намагався допомогти товариш обер-прокурора Святішого Синоду Володимир Саблер. Виконуючи духовний заповіт статського радника Флора Яковича Єрмакова, його вдова Катерина Корніївна Єрмакова та артист Імператорських московських театрів Федір Кирилович Єрмаков, передали Володимиру Карловичу 33 купони державної 4% ренти по 1000 рублів. Заповідач бажав, щоб ці гроші були видані сімом жіночим монастирям (по три тисячі рублів кожному) і шістьом церквам (по дві тисячі). Згідно з умовами дарування, гроші мали бути покладені в банк на вічний вклад, а відсотки з них, за винятком 30 рублів на користь монастирських причтів чи 25 рублів на користь парафіяльних причтів, мали надходити на монастирські чи церковні потреби. Натомість, отримувачі зобов'язувалися вічно поминати боярина Флора, Марію, Якова, Параскеву, Димитрія, Павла, Андрія, а також монахинь Феофанію, Олександру і Федору, а також щорічно звершувати 21 червня і 18 серпня заупокійну Літургію та панахиду за боярина Флора. Вибрати ці монастирі і храми В. Саблер міг на власний розсуд. Одним із монастирів, на яких впав вибір товариша обер-прокурора, був Зимненський, про що він повідомив Волинському архієпископу (Стрельбицькому) ту 7 червня 1897 року[6]. Вже 28 липня ігуменя Афанасія отримала кредитні білети на суму три тисячі рублів[7].

Ще суттєвіший вклад надійшов в Зимненський монастир весною 1898 року, коли В. Саблер вніс на розгляд Святішого Синоду пропозицію про розподіл грошей, призначених, за духовним заповітом графині Надії Олексіївни Стенбок-Фермор, на її вічне поминання. Власниця гірничих

[5] ДАЖО, ф. 1, оп.25 (1893), спр. 454, арк. 65, 66.
[6] ДАЖО, ф. 1, оп.25 (1897), спр. 970, арк. 1.
[7] ДАЖО, ф. 1, оп.25 (1897), спр. 970, арк. 5.

заводів на Уралі, одна з найбагатших жінок Росії, вона була дуже релігійною особою й померла 3 жовтня 1897 року. В своєму заповіті Н. Стенбок-Фермор, серед іншого, записала: «Заповідаю обов'язково у трьох монастирях записати мене на вічне поминання із вийманням за Літургією безкровної жертви за упокій моєї душі, в Єрусалимі у церкві, де я брала участь моєю лептою, на церкву Вознесіння та дзвіницю на Афонській горі і в Москві в Симоновому монастирі, призначаю на це видати, кому слід, 50000 рублів, на розсуд духовного начальства»[8]. Вірогідно, не без участі товариша обер-прокурора, в Синоді вирішили з цих грошей 21000 виділити Ліснинському монастирю Холмсько-Варшавської єпархії, 14000 – Зимненській обителі на Волині, 12000 – Пюхтицькому монастирю Ризької єпархії, а трьом вказаним святим місцям – по тисячі[9].

Листом від 29 серпня 1898 року В. Саблер повідомив про відновлення древньої Зимненської обителі відомому підприємцю й меценату Миколі Терещенку. Там йшлося про плани приведення до ладу ветхих будівель монастиря за планом академіка Котова і зодчого Козлова, на що не вистачало коштів. Співчуваючи добрій справі, М. Терещенко пожертвував на відновлення монастиря в Зимному 2000 рублів[10]. Ці кошти товариш обер-прокурора передав особисто Володимир-Волинському міському благочинному протоієрею Клименту Андрієвському, котрий надав їх Зимненській ігумені на здійснення термінових платежів, пов'язаних із масштабними будівельно-реставраційними роботами, що проходили в монастирі[11].

Ще одним прикладом турботи відомства обер-прокурора про Зимненський монастир, за рахунок заповіданих коштів, стало безкоштовне виділення йому повного комплекту богослужбових книг, що синодальний обер-прокурор запропонував зробити 26 серпня 1900 року. В Синоді підтримали цю пропозицію, вирішивши виділити для цього книги великого формату, в найкращій шкірі – вартістю 128 рублів 18 копійок комплект. Покриття видатків на придбання й пересилку літератури було вирішено покласти на рахунок коштів, призначених заповітом статського радника Миколи Сергійовича Суріна[12].

Хоча ігуменя Євсевія не хотіла витрачати заповідані Н. Стенбок-Фермор на будівельні роботи, наполягаючи, що їх призначення – залишаючись у касі держказначейства, приносити монастирю прибуток на різні потреби, архієпископ Модест наказав використати їх[13].

---

[8] *Указ Его императорского Величества о пожертвовании на Зимненский женский монастырь* „Волынские епархиальные ведомости”, 1898, нр. 15 (ч. оф.), с. 279, 280.
[9] ДАЖО, ф. 1, оп.26, спр. 832, арк. 1.
[10] *Пожертвование на возобновление Зимненского монастыря* „Волынские епархиальные ведомости”, 1898, нр. 27 (ч. оф.), с. 619.
[11] ДАЖО, ф. 1, оп.26, спр. 1133, арк. 51.
[12] ДАЖО, ф. 1, оп.28, спр. 1489, арк. 1–3; ДАЖО, ф. 1, оп.28, спр. 1614, арк. 1.
[13] ДАЖО, ф. 1, оп.26, спр. 1133, арк. 3.

Значні масштаби запланованих у Зимному робіт змушували шукати більшої кількості джерел для покриття видатків. Наприкінці 1899 року на прохання нової ігумені Сергії архієпископ Модест дозволив надрукувати у «Московських відомостях» та інших періодичних виданнях запрошення до пожертв на потреби Зимненського монастиря[14]. Не знаємо, чи не була пов'язана з таким оголошенням пожертва у 1900 році на користь монастиря дружиною відставного канцелярського служителя Єлизаветою Дмитрівною Фіалковською ста рублів – на сорокоуст і заупокійне поминання її з чоловіком[15].

Однак таких сум, безумовно, було для Зимненської обителі мало. Турбуючись про покращення благоустрою обителі, на початку 1900 року ігуменя Сергія підготувала для Синоду одразу три кошторисні проекти про відпущення з казни грошей: 1) 10800 рублів на закінчення ремонту Успенської церкви і спорудження печерної церкви; 2) 25000 рублів на влаштування чернечих приміщень; 3) 1390 рублів на причтові приміщення. Клопотатися про виділення цих сум вона просила в архієрея[16].

За виділенням коштів на причтові приміщення архієрей у Синод не звертався, а інші кошториси стали предметом двох подань, зроблених 28 лютого 1900 року. В першому з них повідомлялося: «Не зважаючи на крайню обмеженість коштів, юна обитель не побажала обтяжувати казну видатками на влаштування монастиря, але, сподіваючись на допомогу Божу, приступила до ремонту монастирського храму, і в нинішній час вже закінчує головні ремонтні роботи, потративши на них до 16000 рублів добровільних пожертв, наданих монастирю опікою і турботами товариша синодального обер-прокурора Володимира Карловича Саблера, але закінчити ремонт храму монастир, через відсутність коштів і зменшення приватних приношень, не в стані. Нині обителі належить провести такі роботи: штукатурка будівлі церкви, постелення у ній підлоги, влаштування опалення, вставляння дверей і вікон, поставлення іконостасу і хрестів на главах. На всі ці роботи, за приблизним мінімальним підрахунком, складеним художником-архітектором М. П. Козловим, який командирований для нагляду за відновленням Мстиславового храму, але весь вільний свій час приділяє нагляду за ремонтними роботами по Зимненській монастирській церкві, необхідно 8300 рублів, у тому числі на штукатурку 2500 рублів, на влаштування опалення 1000 рублів, на постелення підлоги 400 рублів, на двері та вікна зі вставлянням 600 рублів, на хрести 800 рублів, на іконостас 2500 рублів і на допоміжні роботи 500 рублів. Незалежно від цього, в цілях негайного задоволення церковно-релігійних потреб значного числа богомольців, котрі стікаються в Зимненський монастир для благоговійної молитви в існуючих при обителі древніх

[14] ДАЖО, ф. 1, оп.26, спр. 1133, арк. 13.
[15] ДАЖО, ф. 1, оп.28, спр. 1577, арк. 2.
[16] ДАЖО, ф. 1, оп.26, спр. 1133, арк. 24.

печерах, майже сучасних київським, видається нагально необхідним влаштувати в цих печерах, хоча б невеликих розмірів, храм, замість невеликої каплиці, що знаходиться там. На влаштування цього храму, в доповнення до місцевих коштів, необхідно до 2500 рублів, а всього на дві церкви обителі потрібно до 10800 рублів»[17].

В другому поданні архієрей обґрунтовував необхідність покращення умов проживання насельниць монастиря, що, за мінімальних обрахунком, вимагало близько 25000 рублів[18].

Таким чином, Зимненський монастир претендував на фінансову допомогу від Синоду в сумі понад 35 тисяч рублів. Стільки грошей йому виділено не було, але у квітні 1900 року все ж було прийняте рішення про виділення обителі на Волині 10000 рублів, з яких половину – за кошторисом 1900 року, а решта мала надійти в 1901 році. В разі необхідності завершити всі роботи вже в поточному році, в Синоді дозволяли позичити кошти, до відпущення з казни, з місцевих джерел[19].

Мобілізувавши всі можливі фінансові ресурси, у вересні 1902 року в монастирі зуміли завершити печерну церкву на честь преподобного Варлаама, 100 рублів на будівництво якого наприкінці 1901 року дав особисто архієпископ Модест[20].

Набагато більш вартісне будівництво чернечого житла й дзвіниці та реставрація головного Успенського храму тривали. Хронічна нестача коштів давала про себе знати й надалі, адже джерела постійних прибутків були, як і раніше, обмеженими. Наприклад, у 1903 році, крім 1500 рублів від Синоду, 114 рублів надійшло у вигляді відсотків на кредитні папери, 1518 рублів – за продаж різних предметів, 483 рублі – пожертв, 836 рублів – орендних прибутків[21].

Остання із зазначених прибуткових статей виникла в монастирі наприкінці 1890-х років, коли відставний підполковник Кирило Миколайович Абрамович подарував обителі великий маєток при селі Крать Володимир-Волинського повіту. Маєток був обтяжений певними боргами, але все одно міг приносити монастирю непогані прибутки[22]. Задля отримання від маєтку якнайбільшої користі, він здавався в оренду. Групі селян, які справно платили за орендовану землю, в 1907 році консисторія

[17] ДАЖО, ф. 1, оп.26, спр. 1133, арк. 28, 29.

[18] ДАЖО, ф. 1, оп.26, спр. 1133, арк. 26.

[19] *Указ Его Императорского Величества о ремонтировке Зимненского монастыря и устройстве в пещерах монастыря храма* „Волынские епархиальные ведомости", 1898, нр. 15 (ч. оф.), с. 245, 246; ДАЖО, ф. 1, оп.26, спр. 1133, арк. 31.

[20] ДАЖО, ф. 1, оп.26, спр. 1133, арк. 88.

[21] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 7, арк. 11.

[22] *Указ Его императорского Величества о закреплении за Зимненским женским монастырем пожертвованной ему земли* „Волынские епархиальные ведомости", 1898, нр. 28 (ч. оф.), с. 621-623.

дозволила продовжити оренду ще на дванадцять років[23], а з К. Крашевському, який постійно недоплачував, орендний договір не продовжили. Так, за 1906 рік він заборгував 103 рублі, а за 1907 році – 169 рублів[24].

Водночас, у монастирі збільшувалися й видатки, адже поступово зростала кількість насельниць, яких обитель намагалася забезпечувати всім необхіднім. Зокрема, в 1903 році на лікування сестер витрачено було 123 рублі 45 копійок, на одяг і взуття для них – 238 рублів 34 копійки, а на особисті потреби видано 203 рублі 70 копійок[25].

Траплялися в монастирі й такі прибутки, які згодом перетворювалися у зайвий головний біль. Так, наприкінці 1902 року в Зимненський монастир було прийнято 40-річну Євдокію Калина та її 16-річну дочку Пелагію з Черкаського повіту, яких привіз сюди глава сім'ї Никифор Калина, котрий сам також збирався поступити в Мотронинський монастир Київської єпархії. Одночасно з дружиною та дочкою він привіз і племінницю – братову дочку, яка також мала залишитися в Зимному. Перед тим сімейство розпродало своє майно і 750 рублів із вирученіх коштів було вручено ігумені Сергії. Таку ж суму грошей за свою дочку передав у Зимненський монастир і брат, Михайло Калина. Навесні всі ці послушниці покинули Зимне, а Никифор і Михайло Калини почали вимагати від монастиря повернути їм взяті ігуменею кошти, оскільки вони були надані на будівництво для цих жінок власних келій, а виявилося, що в спільножитніх монастирях влаштовувати своєкоштні келії не можна. В клопотанні до Волинського єпископа Антонія Никифор Калина пояснював, що ігумені Сергії було сказано, на що давалися гроші, а залишатися тут його дружина не могла, оскільки вважала себе не здатною до фізичної праці, а тому й перейшла у своєкоштний монастир в місті Чигирині, де слід було влаштувати власні келії, на що й потрібні гроші[26].

Сама ж ігуменя Сергія пояснила владиці, що кошти давалися на розбудову бідного монастиря, причому їх уже витрачено. Але в консисторії прийшли до висновку, що гроші все ж слід повернути жертводавцям. Хоча один із братів погодився 250 рублів залишити на Зимненський монастир, повернути таку суму одночасно, ще й у розпал будівельних робіт, тут ніяк не могли, а тому єпархіальне начальство дозволило повертати гроші частинами – по 250 рублів у рік.

На початку 1904 року, незадовго до свого звільнення на спокій, ігуменя Сергія писала у Волинську духовну консисторію про матеріальні проблеми монастиря: «За останній час, виключаючи щорічне утримання в 1500 руб. і 114 руб. відсотків з монастирського недоторканного капіталу, монастир не отримує ніяких прибутків чи пожертв, які могли б підтримати

[23] ДАЖО, ф. 1, оп.35, спр. 1992, арк. 1-3.
[24] ДАЖО, ф. 1, оп.32, спр. 1901, арк. 6.
[25] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 7, арк. 34.
[26] ДАЖО, ф. 1, оп. 31, спр. 1755, арк. 6.

монастир в матеріальному відношенні... Зі звітів попередніх років видно, що видатки набагато перевищували прибутки, але внаслідок випадкових прибутків, на протязі перших трьох років мого управління монастирем, а також пожертв, монастирю не тільки можливо було щорічно покривати видатки, викликані нагальними його потребами, але й ремонтувати хоча б частково церковні і господарські будівлі, які прийшли у повну ветхість і тепер ще вимагають невідкладного ремонту»[27].

Продовжувати ремонтні роботи після ігумені Сергії в Зимненському монастирі довелося монахині Людмилі, яка в березні 1905 року отримала ігуменський сан. В лютому 1904 року, коли ігуменя Сергія передавала їй монастирське майно, готівкою в монастирі виявилося 753 рублі 71 копійка, а на ощадкнижці – 2021 рубль 43 копійки, не рахуючи процентних паперів[28].

Задля оплати нової кам'яної підлоги в Успенському храмі монахиня Людмила в липні 1904 року вирішила продати ковельському купцю Ізраїлю Костелянському пні для лучини в монастирському лісі – по 3 рублі за сажень, як пропонував той. Однак у консисторії наказали повести торги, які 9 серпня у двох інших єврейських торговців виграв все той же І. Костелянський але вже за ціною 3 рублі 25 копійок. Згідно умов продажу, покупець мав не тільки протягом трьох років викорчувати пні, але й засипати ями після цього. Незрозуміло з якої причини підсумки торгів були відмінені і 10 жовтня 1904 року відбулися нові торги за участі вже чотирьох осіб. Їх знову ж виграв І. Костелянський, але тепер уже за 3 рублі 30 копійок за кубічний сажень[29].

Одночасно з підлогою, монахиня Людмила укладала з майстром Макаром Шишкіним та його сином Леонідом договір на влаштування нового іконостасу для Успенської церкви, за який згодом монастирем було заплачено 2500 рублів[30]. Ікони для нього замовлялися окремо у майстерні Почаївської лаври, а гроші за них пізніше віддавалися частинами[31]. На момент встановлення іконостасу вже було освячено після внутрішнього ремонту Успенський собор та дзвіницю. Головний дзвін для неї вартував понад 2000 рублів. Жертводавця на нього знайшов також В. Саблер, але ця людина відмовилася називатися[32].

До завершення всіх робіт було ще далеко. В 1905 році було складено кошторис на зовнішній ремонт Успенської церкви і дзвіниці. За 1752 рублі

[27] ДАЖО, ф. 1, оп. 31, спр. 1755, арк. 14.
[28] ДАЖО, ф. 1, оп. 32, спр. 362, арк. 2.
[29] ДАЖО, ф. 1, оп. 32, спр. 1450, арк. 1-14.
[30] ДАЖО, ф. 1, оп. 26, спр. 1133, арк. 361.
[31] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 25, арк. 1.
[32] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 9, арк. 7.

це погоджувався зробити підрядчик Микола Жулідов[33]. Щоб знайти кошти на ці роботи та на оплату іконостасу, в травні

1905 року, з дозволу єпархіального начальства, для збору пожертв у Почаєві та околицях відправилися дві рясофорні послушниці. Ігуменею Людмилою їм було виклопотано право збору з дзвіночком біля лаврських святих воріт[34]. В цьому ж році інші сестри Зимненського монастиря відправилися на збори коштів у Київській, Херсонській, Таврійській та Катеринославській губерніях[35].

Завдяки збору в різних місцях добровільних пожертв майстру Шишкіну було заплачено 1978 рублів боргу за іконостас[36]. Окрім цього, для сплати боргів ігуменя Людмила в 1905 році змушена була продати за 854 рублі пожертвуваний Надією Петровою на вічне поминання 4% кредитний білет у 1000 рублів. Єпархіальне начальство дорікнуло їй за це й наказало знову утворити недоторканий капітал у 1000 рублів, відсотки з якого ділити між причтом і церквою[37].

Вийти хоча б на мінімальний рівень самоутримання Зимненський монастир не міг. В 1906 році його економічні прибутки складали 6224 рублі 72 копійки, а видатки – 8605 рублів 68 копійок[38]. Наприкінці 1907 року, коли ігуменя Людмила здавала монастирські справи після звільнення на спокій, новій виконувачці обов'язків настоятельниці монахині Ніні вона змогла передати тільки 71 рубль готівкою. Загалом же за 1907 рік в монастирі було 7989 рублів прибутків і 8486 рублів видатків. Також у монастиря накопичився борг у 6476 рублів. Більшість з цих грошей обитель була винна за проведені будівельні роботи. Одній тільки Почаївській лаврі за написання ікон в іконостас Успенської церкви монастир все ще боргував 1400 рублів[39].

Невдовзі після свого призначення настоятельницею, у квітні 1908 року, ігуменя Аріадна змушена була також, як і попередниця, взяти 1500 рублів із недоторканого капіталу в 3000 рублів, які обіцяла повернути при першій же нагоді. Кошти були необхідні для виплати підрядчику М. Жулідову в рахунок боргу перед ним у сумі 3593 рублів за зведення холодних будівель[40].

Щоб хоча б якось покращити матеріальну основу Зимненського монастиря, Волинський архієпископ Антоній клопотався перед Синодом про збільшення його субсидування на 500 рублів, але через відсутність

[33] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 11, арк. 46.
[34] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 11, арк. 47.
[35] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 11, арк. 48, 50.
[36] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 21, арк. 6.
[37] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 11, арк. 63.
[38] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 21, арк. 7.
[39] ДАЖО, ф. 1, оп. 35, спр. 2605, арк. 3.
[40] ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 25, арк. 55.

вільних коштів отримав відмову[41]. Зі свого боку, ігуменя Аріадна, намагалася збалансувати витрати, щоб не збільшувати борги, тим більше, що період постійного будівництва вже завершувався. Наприклад, після першої виплати у 250 рублів перестали надходити кошти згадуваному Михайлу Калині. Хоча той регулярно скаржився на це, ігуменя Аріадна пояснювала владиці, що ці кошти ніде не були належно оформлені, тож ніщо не засвідчувало борг і пояснити ці видатки було неможливо[42].

Ще одне боргове зобов'язання в монастиря виникло через обов'язкові внески на Милецьке духовне училище, що сплачувалися усіма парафіями Володимир-Волинського, Ковельського і Луцького повітів. Ще на початку XX століття Зимненському монастирю було визначено вносити по 48 рублів 60 копійок, але ці кошти він декілька років поспіль боргував[43]. У 1911 році, коли питання боржників піднімалося на чергових зборах Милецького училищного округу, архієпископ Антоній наказав монастирю розрахуватися з боргами шляхом внесення наступних дванадцять років до 60 рублів, а далі від обителі мало надходити, як визначалося раніше, по 48 рублів 60 копійок. Владика мотивував це тим, що «Зимне не тільки монастир, але й парафія»[44]. В 1914 році, коли відбувалися чергові єпархіальні збори, старший монастирський священник Йосип Войцехівський разом із Зимненським церковним старостою Степаном Голотюком спробували добитися звільнення монастиря від внесків на духовно-навчальні заклади єпархії[45], але у їхньому проханні було відмовлено[46].

Таким чином, від часу заснування і аж до Першої світової війни, коли Зимненський монастир було евакуйовано в Житомир, тут не могли у повній мірі подолати матеріальні труднощі, основними причинами яких були наступні: недостатнє фінансування від Синоду, незначні надходження від богослужбового життя і за використання земельної власності, масштабні будівельно-ремонтні роботи. Водночас, завдяки старанням передусім Волинського архієпископа Модеста (Стрельбицького) та товариша обер-прокурора Святішого Синоду Володимира Саблера в монастирі зуміли сформувати певну матеріальну основу, що дало можливість функціонувати і поступово розвиватися.

---

[41] ДАЖО, ф. 1, оп. 35, спр. 682, арк. 6; ДАЖО, ф. 1, оп.39, спр. 391, арк. 1.

[42] ДАЖО, ф. 1, оп. 31, спр. 1755, арк. 19.

[43] *Журнал нр. 2 Съезда депутатов от духовенства Мелецкого духовно-училищного округа в м. Мациове 25 января 1905 г.* „Волынские епархиальные ведомости", 1905, нр. 11 (ч. оф.), с. 173.

[44] *Журналы съезда Мелецкого духовно-училищного округа, бывшего 25 января 1911 года* „Волынские епархиальные ведомости", 1911, нр. 21, с. 424.

[45] *От Волынской духовной консистории* „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 30, с. 499.

[46] *Журналы Епархиального Съезда о.о. депутатов сессии 1914 года* „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 45, с. 745, 747.

Библиография

Джерела

Державний архів Житомирської області (ДАЖО)

ДАЖО, ф. 1, оп. 25 (1893), спр. 454, 87 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 25 (1897), спр. 970, 5 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 26, спр. 832, 6 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 26, спр. 1133, 370 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 28, спр. 1489, 3 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 28, спр. 1577, 2 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 28, спр. 1614, 1 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 31, спр. 1755, 16 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 32, спр. 362, 2 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 32, спр. 1450, 13 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 32, спр. 1901, 22 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 35, спр. 682, 6 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 35, спр. 1992, 3 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 35, спр. 2605, 26 арк.
ДАЖО, ф. 1, оп. 39, спр. 391, 1 арк.
ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 7. 43 арк.
ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 9. 42 арк.
ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 11, 96 арк.
ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 21, 54 арк.
ДАЖО, ф. 266, оп. 1, спр. 25, 62 арк.

Литература

Журнал нр.2 Съезда депутатов от духовенства Мелецкого духовно-училищного округа в м. Мациове 25 января 1905 г. „Волынские епархиальные ведомости”, 1905, нр.11 (ч. оф.), с. 173.

Журналы Епархиального Съезда о.о. депутатов сессии 1914 года „Волынские епархиальные ведомости”, 1914, нр.45, с. 745-747.

Журналы съезда Мелецкого духовно-училищного округа, бывшего 25 января 1911 года „Волынские епархиальные ведомости”, 1911, нр. 21, с. 424.

От Волынской духовной консистории „Волынские епархиальные ведомости”, 1914. нр. 30, с. 499.

Пожертвование на возобновление Зимненского монастыря „Волынские епархиальные ведомости”, 1898, нр.27 (ч. оф.), с. 619.

Указ Его Императорского Величества „Волынские епархиальные ведомости”, 1896, нр. 36 (ч. оф.), с. 771-773.

Указ Его императорского Величества о закреплении за Зимненским женским монастырем пожертвованной ему земли „Волынские епархиальные ведомости”, 1898, нр. 28 (ч. оф.), с. 621-623.

Указ Его императорского Величества о пожертвовании на Зимненский женский монастырь „Волынские епархиальные ведомости”, 1898, нр.15 (ч. оф.), с. 279, 280.
Указ Его Императорского Величества о ремонтировке Зимненского монастыря и устройстве в пещерах монастыря храма „Волынские епархиальные ведомости”, 1898, нр.15 (ч. оф.), с. 245, 246

FEOFAN KIRILIUK

Volhynia Clergy in the Orthodox Mission in Galicia (1914-1915)

Słowa kluczowe: diecezja wołyńska, Galicja, abp Eulogiusz (Gieorgiewski), unici
Keywords: Volhynia diocese, Galicia, Archbishop Evlogy (Georgievsky), Uniates

Streszczenie

Misja prawosławnego duchowieństwa w Galicji (1914-1915)

Artykuł dotyczy problematyki prowadzenia prawosławnej pracy misyjnej wśród unitów w Galicji w czasie I wojny światowej. Misja ta została powierzona duchowieństwu diecezji wołyńskiej na czele z abpem Eulogiuszem (Gieorgijewskim). Od jesieni 1914 r. do wiosny 1915 r. arcybiskup wielokrotnie przebywał w Galicji. Na stale przebywało tam kilkudziesięciu księży diecezji. Mimo obiektywnych trudności misja zakończyła się sukcesem i wielu unitów powróciło do prawosławia. Na początku 1915 r. znaczenie misji znacznie wzmocniło otwarcie we Lwowie stałej siedziby arcybiskupa Eulogiusza oraz rozwój sieci prawosławnych szkół parafialnych w Galicji. Wkrótce jednak, w związku z wycofywaniem się wojsk rosyjskich, misja została zakończona.

Abstract

Volhynia Clergy in the Orthodox Mission in Galicia (1914-1915)

The article deals with the issue of conducting Orthodox missionary work among the Uniates of Galicia during World War I. This work was entrusted to the clergy of the Volhynia diocese headed by Archbishop Evlogy (Georgievsky). From the autumn of 1914 to the spring of 1915, the archbishop spent a lot of time in Galicia. Several dozen priests of the diocese stayed there permanently. Despite the objective difficulties, the mission was quite successful, and many Uniates were reunited with Orthodoxy. At the beginning of 1915, the position of the mission was significantly strengthened by the opening of the permanent office of Archbishop Evlogy in Lvov and the development of a network of Orthodox parochial schools in Galicia. However, soon, due to the retreat of the Russian troops, the mission was terminated.

---

[1] Archimandrite Feofan (Kiriliuk), Vice Rector for Academic Affairs of the Volyn Theological Seminary (Lutsk, Ukraine).

Since Volhynia was a border region adjacent to Austria-Hungary, imperial subjects quite often appeared and even settled there. Mostly, these were Ukrainians from Galicia who professed the Uniate religion (Greek Catholics). The local clergy did not carry out any special missionary work among these random people in Volhynia, but those, who wanted to settle in Volhynia, accepted Orthodoxy, and this happened repeatedly at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries[2].

More interesting is that the Volhynia diocese was already involved in strengthening the Orthodox mission in Galicia. The Archbishop of Volhynia Antony was appointed Patriarchal Exarch of Galicia and Carpathian Rus by the agreement with Joachim III, Patriarch of Constantinople. The archbishop carefully observed the persecution of Orthodox Christians in Austria-Hungary and spoke out in defense of the persecuted, as, for example, in his district message of August 1, 1913[3]. Practical assistance to the Orthodox Galicians was provided by the Volhynia Theological Seminary and the Zhitomir Pastoral School through the training of ex-Uniates for priestly services in their native places. For example, in 1904, Maxim Sandovich, the future Hieromartyr, who crossed the border in order to adopt the Orthodox faith, stayed in the Pochaev Lavra and later was admitted to the Volhynia Theological Seminary. In 1911, Archbishop Anthony (Khrapovitsky) ordained him a priest and sent him to his native Lemko Region[4]. In general, thanks to Archbishop Anthony, quite a lot of Galicians studied in the theological schools in Volhynia in the 1900s–1910s.

Although there are many examples of the Uniates from Austria-Hungary, who joined Orthodoxy in Volhynia, these were isolated cases that, on the whole, did not affect the general religious situation. Everything changed with the outbreak of World War I, the first months of which were very successful for Russia, which occupied Eastern Galicia, including Lvov, in August 1914. On August 29, 1914, a temporary military general-governorship headed by Count Georgy Bobrinsky was formed in the occupied territory by a decree of the Supreme Commander-in-Chief[5]. Since Galicia was inhabited by Ukrainians and was the land of ancient Kievan Rus, the Russian government expected to annex this region. Such a formulation of the question, in its turn, imposed the fastest possible spiritual assimilation of the local population.

Shortly after the formation of the temporary military general-governorship, the Archbishop of Volhynia, Evlogy (Georgievsky), was appointed to manage

[2] Например: Государственный архив Житомирской области (ГАЖО), ф. 1, оп. 25 (1896), д. 1539, л. 1-12; *Присоединение к православию* „Волынские епархиальные ведомости", 1892, нр. 6, р. 164.

[3] *Окружное послание* „Волынские епархиальные ведомости", 1913, нр. 31, р. 568-571.

[4] А. Бахтурина, *Окраины Российской империи: государственное управление и национальная политика в годы Первой мировой войны (1914-1917 гг.),* Москва 2004, р. 137.

[5] Ibiedm.

church affairs in the occupied territory by the personal order of Nicholas II. Archbishop Evlogy outlined his views on the religious issue in Galicia rather frankly in a letter to the Minister of Internal Affairs of Russia Nikolai Maklakov, "The state unification of Galicia with Russia will be strong when Galicia is united with our native Orthodox faith too. If it remains in the Union, it will be such a dangerous nest of Ukrainian-Mazepa separatism that will cause our government a lot of trouble, and we will then have a second Finland"[6].

On August 18, with the blessing of Archbishop Evlogy, representatives of the Volhynia diocese visited the lands of Galicia, which had just been occupied by the Russian army, for the first time. At the same time, Vicar Bishop of Kremenets Dionisy (Valedinsky) left for a five-day visit to military hospitals. On August 25–27, the second such trip took place. About twenty inhabitants of the Pochaev and Zagaitsy Monasteries, headed by three hieromonks, were assigned to the hospitals to take care of the sick and wounded[7].

The first border Galicians were united to the Orthodox Church on August 27–28, 1914; this was before Georgievsky's visit to Galicia. On those days in Pochaev there were traditional celebrations of the Feast Day of St. Job of Pochaev. About seven hundred residents of the village of Popovtsy, Brodovsky district, led by a young local priest Mikhail Boretsky, who had previously studied at the Volhynia Theological Seminary, went in a grand procession of the cross to Pochaev. On the morning of August 28, almost all those people were united to the Orthodox Church by Bishop Dionisy, and during the liturgy, all of them received Holy Communion. Three days later, the Bishop of Kremenets, at the request of the Galicians, who had arrived at the feast, visited the village of Popovtsy, where he celebrated the first Orthodox episcopal service in Galicia, having united up to three hundred people with Orthodoxy[8].

During the Bishop's stay in the village of Popovtsy, residents of the neighboring villages of Nakvasha and Tetilkovtsy came and asked him what they needed to do to be "like all the Russian people." Bishop Dionisy proposed to write down village convictions with the names of those joining Orthodoxy, have them sealed by the village headmen, and then take them to Pochaev with a procession of the cross and hand them to him, the bishop of Kremenets, there. They did just that, coming to the Lavra on September 6. On the second day, about a thousand people were united to the Orthodox Church by the bishop, and he appointed Philip, the brother of the above-mentioned father Mikhail Boretsky, to be a priest[9].

Simultaneously with the peasants of the village of Popovtsy, the desire to join Orthodoxy was expressed to Bishop Dionisy by the inhabitants of the village of Boryatin, Brodovsky district, whose representatives said, "Our priests

[6] Ibidem, p. 168.
[7] И. Кучерук, *Мы не должны бояться никаких страданий*, т. 1. Житомир 2007, p. 56.
[8] *Почаев. Галичане в лавре* „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 37, p. 624.
[9] И. Кучерук, op. cit., p. 59.

recognized the pope, but we never recognized the pope." Since the village was rather far from Pochaev, the bishop sent the Lavra's Hieromonk Tikhon (Sharapov) there to unite them to Orthodoxy. Having an antimension with him, he united the villagers to the Orthodox Church and held services for them from August 31 to September 2, delivering inspired sermons after each service. On his initiative, they held a procession of the cross with Paschal chants in the village and distributed the books and tracts which had been brought from Pochaev. On August 1, Bishop Dionisy visited the new believers, preached a sermon, and distributed cross necklaces to the children[10].

The Archbishop of Volhynia and Zhitomir himself made his first trip to Galicia in early September 1914. He also visited the reunited villages, and celebrated the liturgy in Brody, where he was warmly received by the population, including the clergy. The choir of the Pochaev Lavra sang for church service, during which the archbishop ordained a priest and a deacon, chosen from the local Christians, to serve in Galicia. About three thousand reunited peasants met the archbishop in the surrounding villages[11]. However, there were other meetings with Uniate priests and parishioners, after which, in one of the reports to the Synod, Archbishop Evlogy had to admit that the majority of the Uniate priests of Galicia gave little hope of joining Orthodoxy. In another report, he mentioned that there was also no reason to expect the entire Russian population of Galicia to switch from the Union to Orthodoxy. The archbishop believed that with the normal development of relations between the two confessions, the Union in Galicia would remain, and painstaking missionary work would be needed for the spread of Orthodoxy[12].

Although Archbishop Evlogy had some Galician priests at his disposal, as well as not-yet-ordained graduates of Volhynia theological schools, who were native-born Galicians, he understood pretty well that he could not do without the help of the Russian clergy, primarily from Volhynia. Therefore, on September 8, during his first trip to Galicia, Archbishop Evlogy sent an urgent order to the Volhynia Ecclesiastical Consistory to issue a circular to the archpriests demanding they "ask the best representatives of the clergy who completed the full course of the seminary, lived good Christian lives, who were capable of doing missionary work, who delivered sermons vigorously and spoke the Little Russian language fluently, if they would like to go to Galicia to reunite the Galician-Russian parishes with the Orthodox Church"[13].

According to the bishop's statement, each priest who agreed to go to Galicia was promised a monthly allowance of 100 rubles, as well as an apartment and a plot of land. Later, at the beginning of 1915, such a salary for

---

[10] *Архиепископ Евлогий в Галичине* „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 47, p. 775, 776.
[11] Ibidem.
[12] А. Бахтурина, op. cit., p. 170, 177, 178.
[13] ГАЖО, ф. 1, оп.. 44, д. 458, л. 40.

the clergy in Galicia was officially approved by the Council of Ministers – 1 200 rubles per year for a priest and 300 rubles for a psalm reader[14]. It must be said that this was a fairly high salary for the clergy, because the net salaries of the church clergy in Volhynia were on average three times lower.

However, even such improved material conditions attracted an insufficient number of Volhynia clergy to the missionary work in Galicia. In many dioceses, there were no people willing to be employed in missionary work. For example, there has been preserved a report of the head of the 4th eparchy of the Zhitomir district to the consistory, in which on October 6, 1914 he reported that none of the best representatives of the local clergy wanted to go to Galicia[15].

Those priests, who served closer to the border and were at least a little familiar with Galician peasants, were less afraid of the difficulties of serving in Galicia. In particular, the priest Fedor Zagumeniuk had served for five years before the war in the village of Novy Oleksinets, Kremenets district, located on the very border with Galicia. The clergymen's fields were adjacent to the agricultural lands of the Galicians, with whom the priest often communicated. During the war, many of the Galicians, who had previously known father Fedor, began to come to him for advice, and on Sundays – to church. In particular, on September 14, about sixty Uniates from Galicia came to the village of Novy Oleksynets for the patronal festival [16]. Knowing well the mentality and daily life of those people, the priest decided to accept one of the reunited parishes, and he sensitively explained this in the report to Archbishop Evlogy, "In the present difficult time, one has to share not only the last loaf of bread with the oppressed and ruined neighbors, but also a nickel. The nice features of Galicians, such as their piety, politeness, and especially the heartfelt greeting "Glory to Jesus Christ!" automatically create a good impression of them and cause a desire to serve them on their land."[17]

While the clergymen were being selected for serving in Galicia, perhaps at the same time with Archbishop Evlogy, Archimandrite Mitrofan (Abramov), the diocesan missionary, had to leave there. He was pleasantly surprised by the Galicians, who were distinguished by deep religiosity and affection for their temple. During his trip, Archimandrite celebrated the liturgy in reunited temples twice and preached several sermons in other places. Father Mitrofan noticed that when he preached in Russian, the Galicians did not listen actively, but when he switched to Ukrainian, which he had learned communicating with Volhynian peasants, they were quite different and it was clear that every word sank deep in their hearts. Abramov argued that local peasants showed a great desire for Orthodoxy, but they were kept back by the fear of the return of the

[14] А. Бахтурина, op. cit., p. 197.
[15] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 41.
[16] *Желательное сближение* „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 40, p. 671, 672.
[17] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 51.

Austrians, especially since the Jews spread rumors about German victories over the Russians[18].

In the second half of September, father Mitrofan (Abramov) visited a number of Galicia parishes again, but in a different area – where they disliked the idea of moving closer to Russia and dreamed of independent Ukraine. In Russian church and political circles, such Ukrainians were called "the Mazepians". Having seen Orthodox banners from the Pochaev Lavra in one of the churches of such a Ukrainian village and having talked with a local priest, father Mitrofan concluded that even in such villages there were people who wanted to get closer to Russia and Orthodoxy, but these people were intimidated[19].

After these two trips, the diocesan missionary formed the idea of the Galician people, their characteristics, and their perception of the Orthodox faith. So, he understood that Russophile peasants had a very vague idea about the Union and considered Orthodox Russians rather than Catholic Poles to be their brothers in faith. At the same time, the intellectuals looked at the questions of faith in a different way. There was even an idea that Catholicism should be the national religion for a Pole, Orthodoxy for a Russian, and Uniatism for a Ukrainian[20]. Father Mitrofan himself, traveling with two priests, did not hesitate to denounce Catholic mistaken beliefs in front of the Uniates: "After the service, we have a chat. We talk about the papacy, about the descent of the Holy Spirit. They agree and begin to express their own ideas. It is true: no one can add to the decisions of the Ecumenical Council"[21].

In his archpastoral epistle to the Galician-Russian people and their clergy, Archbishop Evlogy himself gave the direction for preaching to the Uniates. He suggested recalling "those ancient times when all of Rus' lived by the one Eastern Orthodox faith." The archbishop encouraged them, "Remember the pure faith of your great-grandfathers, which was later taken away from them by the enemies of the unanimity of the Russian people. Discover the true chronicles of native Galician antiquity, look at your old churches with old icons and Orthodox iconostases preserved in them, look at the ruins of the ancient Manyavsky Skete"[22].

At the end of September 1914, the first priests of the Volyn diocese, who agreed to join local parishes on a permanent basis, went to Galicia. For example, the priest of the village of Yuskovtsy, Kremenets district, Averky Barshchevsky, wished to be appointed to the above-mentioned village of Boryatin,

[18] *У бывших униатов в Галиции* „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 39, p. 646, 647.

[19] *По городам и селам Галиции*, „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 42, p. 697, 698.

[20] *По городам и селам Галичины*, „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 44, p. 733, 734.

[21] *По селам и городам Галичины*, „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 46, p. 762.

[22] *Божиею милостию, смиренный Евлогий, Архиепископ Волынский и Житомирский* „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 52, p. 847, 848.

Brodovsky district. Having taken an antimension, he left for Galicia with a psalm reader on September 30, and, under the instruction of the diocesan authorities, he first went to the village of Zabolottsy. According to Barshchevsky, the local villagers received him warmly.

After his evening conversation with the local population, the priest concluded that the people had a desire to become Orthodox. On October 1, on the Day of Intercession of the Theotokos, father Averky celebrated the liturgy in the local church, and a local psalm reader sang. After the service, Barshchevsky delivered a sermon on the Protection of the Theotokos and the need to have the true faith as the Orthodox Church taught, without recognizing the supremacy of the Pope and the Filioque, so as not to offend the Theotokos [23].

On September 28, 1914, the priest of the village of Shelvov, Vladimir-Volynsky district, Antony Mitsevich, submitted an application for the appointment to a parish in Galicia to the archbishop, and on November 1, he applied to the archbishop again, wanting to become a priest in the village of Stenyatin, Sokalsky district. Father Anthony learned that the local Uniate priest had been arrested and was in the Vladimir-Volynsky prison. Moreover, Mitsevich, the head of the diocese, who visited the village of Stenyatin on October 26, reported that the local Uniate peasants wanted reunification, which he hoped to accomplish personally[24]. Father Yevsevy Bychkovsky from the village of Borsuk, Kremenets district, who had been a district missionary for a long time, also had a desire to serve in Galicia[25]. The district missionary of the 3rd eparchy of the Lutsk district, the priest of the village of Belskaya Volya, Vitaly Kurilovich, asked for a parish near the railway [26].

Applications for appointment in Galicia were also submitted by father Alexander Tsikhotsky from the village of Borokhov, Lutsk district, father Nikolai Levitsky from the village of Gnidava, Lutsk district, and father Joakim Oleksiuk from the village of Menchitsy, Vladimir-Volynsky district.

The priest of the village of Kordyshev, Kremenets district, Andronik Rudetsky, also wanted to serve in Galicia, but he was afraid of the difficulties connected with the war, which might eventually force him to look for a new parish. Worrying about his family, he offered to send him temporarily for the time being, without dismissal from his parish. After getting acquainted with the living conditions there, he would either take his family with him or return to Kordyshev[27]. The priest of the village of Galchintsy, Starokonstantinovsky district, Nil Krotkevich, asked the archpriest to ensure regular liturgical services in his parish by neighboring priests[28]. Some other clergymen, who were afraid

[23] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 46.
[24] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 44.
[25] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 61.
[26] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 63.
[27] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 62.
[28] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 70.

of being left without secure livelihoods in Volhynia and at the same time without confidence in the success of their mission in Galicia, addressed the archbishop with the very same suggestions.

Realizing that the uncertainty of the priests about the future kept them from giving their consent to go to Galicia, on November 15 the archpriest suggested that the consistory should establish the following order in the eparchy: the heads of their dioceses should entrust all parishes whose priests had been sent on mission trips to Galicia to the jurisdiction of neighboring priests or supernumerary priests should be sent there. At the same time, the priests, who had been sent into missionary service, remained parish priests[29].

Thus, by November 1914, eleven priests of the Volhynia diocese had been sent on long-term business trips to the parishes of Galicia[30]. Of course, these were far too few, but focusing on the number of missionaries the diocese was not going to sacrifice the quality either. In this regard, Archimandrite Mitrofan (Abramov) wrote, "There is a lot of work in the Galician parishes, one needs enough tact, skills and missionary abilities. Delivering a sermon is obligatory after each liturgy; they got used to this here. Because of this, priests, who have not completed secondary school, are not welcome here."[31]

During the first two months of the occupation of Galicia, more than thirty thousand Uniates joined Orthodoxy, and the acceptance of applications from parishes continued. On November 20, 1914, G. Bobrinsky changed the conditions for the assignment of Orthodox priests to Uniate parishes: "In those villages where a Uniate priest has fled and the majority of the population asks to send them an Orthodox priest, then send one immediately and provide him with the Uniate church." It was forbidden to occupy churches if a Uniate priest remained there, even with a small number of worshippers. Only if there had not been any worshippers for some time, the temple could be given to Orthodox Christians. [32].

By the beginning of 1915, Archbishop Evlogy had sent eleven more priests of the Volhynia diocese to the parishes of Galicia[33]. Several hieromonks of the Pochaev Lavra were also called to missionary service. In addition, some psalm readers (Aleksiy Pelipenko from the village of Viliia, Kremenets district) and graduates of the Volhynia Theological Seminary (Semyon Fedorenko, Ivan Patronik, Stefan Russiniak, and Georgy Lysakovsky) applied for the priesthood and parishes in Galicia. Among the latter, the majority were natives of Galicia, who understood that it was time to work hard for the homeland inlightening.

---

[29] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 71.
[30] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 74.
[31] *По городам и селам Галичины* „Волынские епархиальные ведомости", 1914, нр. 44, p. 734.
[32] А. Бахтурина, op. cit., p. 196.
[33] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 203.

According to various sources, in 1914, from fifty to one hundred Orthodox parishes arose in Galicia. It is known that in January 1915, at the request of Archbishop Evlogy, the Synod approved 52 Orthodox parishes in Galicia, making appropriations for the maintenance of their clergy[34].

At the beginning of 1915, new clergymen of the Volhynia diocese manifested their willingness to serve in Galicia. Priest Lavr Barshchevsky submitted a request for his appointment to the village of Velikaya Ponikva, Brodovsky district, where they wanted to receive an Orthodox priest. Two kilometers from there, in the village of Boratin, his own brother served[35]. It seemed that since father Averky Barshchevsky informed his brother about a vacancy that had opened up in Galicia, he was quite satisfied with his position there. However, as early as the end of January, he asked to be released from service in Galicia, since he had very little strength for this: "For Galicia, where fighters strong in spirit and body are needed, I will be useless because of my infirmities."[36]

Perhaps the reason for this decision of father Averky was the proposal of the Synod dated January 29 to the priests, who occupied places in Galicia, to decide whether to remain on a permanent basis in Galicia or return to their former places. The Synod did not welcome their retention of former parishes during service on the newly acquired lands. At that time, there were 31 such priests from the Volhynia diocese, 16 of whom decided to return to their former parishes[37].

At the beginning of 1915, Archbishop Yevlogy visited St. Petersburg in order to strengthen his ecclesiastical and legal position, receive official instructions, and create a board. As a result, he found three fellow-laborers, with whom he was able to organize the Office of Church Affairs in Galicia, for which an apartment in Lvov was requisitioned. The archbishop held constant services in the Church of the Transfiguration, which was visited by many Russian soldiers[38]. Now Archbishop Evlogy spent more time in Galicia, in particular he spent Passion and Paschal weeks there.

On January 8, 1915, a visit of the Volhynia diocesan inspector of church schools Archpriest Fyodor Kazansky to Galicia, who had the task of opening local church schools there, was supposed to strengthen the Orthodox mission in that region[39]. Kazansky stayed in Galicia for three weeks, studying the main needs for the planting of parochial schools. During his visit, about 25 church schools were opened, most of which began work at the request of the local reunified population[40]. To fill vacant teaching positions, training courses for

[34] А. Бахтурина, op. cit., p. 193, 194.
[35] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 129.
[36] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 131.
[37] ГАЖО, ф. 1, оп. 44, д. 458, л. 205, 206.
[38] Евлогий (Георгиевский), митр., *Путь моей жизни*, Москва 1994, p. 244.
[39] *По епархии* „Волынские епархиальные ведомости", 1915, нр. 3, p. 44.
[40] *Деятельность Волынского епархиального училищного совета в Галиции* „Волынские епархиальные ведомости", 1915, нр. 9, p. 143,144.

teachers were opened in Lvov, which were visited by Archbishop Evlogy on January 21[41].

Despite the aggravation of the situation on the fronts, the opening of Orthodox parishes in Galicia continued. In particular, on February 8, 1915, on the Sunday of Orthodoxy, a group of clergymen from the Vladimir-Volynsky district, led by the head of the 3rd eparchy, father A. Bordyugovsky, united a parish in the village of Torky, Sokal district, to the Orthodox Church, and the local priest Chernodubovsky supported the unification[42]. On February 15, Archbishop Evlogy consecrated the first Orthodox Church in Ternopol, whose building was used to house a club and had been altered by the priest of the city of Krasilov, Nikolay Rogalsky, at the suggestion of Archimandrite Mitrofan (Abramov)[43]. Twelve days later, 28 teachers from Galicia, students of the Russian language courses, and nine students of the model school affiliated with the courses – the children of some of these teachers – were reunited with Orthodoxy in that church[44].

In May 1915, Russian troops began to retreat and soon left Galicia. Thus, the Orthodox mission in this region ended by itself. According to the office of Count Bobrynsky, during the nine months of Russian rule in Galicia, 86 Orthodox priests were appointed to parishes. Thirty-five of them were appointed at the parishioners' request and 51 parish priests were confirmed by Archbishop Evlogy. At the same time, Georgievsky himself claimed that by April 1915 there had been 113 Orthodox priests in the parishes of Galicia[45].

With the retreat of the Russian army, almost all Orthodox priests, together with the reunited worshippers, had to be evacuated to Russia. Most of them settled in Volhynia. As Archbishop Evlogy himself testified, up to forty thousand Galicians stayed in the former German colonies and were served by 45 priests[46]. A great many of those priests remained in Volhynia and served there for a long time.

Thus, the efforts of the clergy of the Volhynia diocese, headed by Archbishop Evlogy, in the Orthodox mission in Galicia brought noticeable success, which was determined by a number of factors. Among them, it is necessary to mention the attention of the diocesan authorities to the selection of delegated pastors, the recognition of mental characteristics of the Galician Uniates, the establishment of the archbishop's office, the organization of training courses for teachers, and the opening of church schools. However, due to the retreat of the

[41] *По епархии* „Волынские епархиальные ведомости", 1915, нр. 5, p. 76.
[42] *Торжество Православия в р. Торках Сокальск* „Волынские епархиальные ведомости", 1915, нр. 11, p. 175.
[43] *Торжество освящения гарнизонного храма в г. Тарнополе*, „Волынские епархиальные ведомости", 1915, нр. 11, p. 175-176.
[44] *Воссоединение учителей в Тернополе*, „Волынские епархиальные ведомости", 1915, нр. 14, p. 215.
[45] А. Бахтурина, *Указ. соч.*, p. 202.
[46] ЦГИАК, ф. 361. оп. 1, д. 1197, л. 1.

Russian army in the spring of 1915, it was not possible to consolidate the successes already achieved. In total, more than thirty priests of the Volhynia diocese took part in the Galician mission.

Bibliography

Sources

Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАК), ф. 361, оп. 1, д. 1197, 12 л.

Государственный архив Житомирской области (ГАЖО), ф. 1, оп. 25, д. 1539, 12 л.; ф. 1, оп. 44, д. 458, 336 л.

Literature

Архиепископ Евлогий в Галичине „Волынские епархиальные ведомости”, 1914, нр. 47, pp. 775,776.

Бахтурина Алекса́ндра Ю́рьевна, *Окраины Российской империи: государственное управление и национальная политика в годы Первой мировой войны (1914-1917 гг.)*, Москва 2004.

Божиею милостию, смиренный Евлогий, Архиепископ Волынский и Житомирский „Волынские епархиальные ведомости”,1914, нр. 52, pp. 847, 848.

Воссоединение учителей в Тернополе „Волынские епархиальные ведомости”,1915, нр. 14, p. 215.

Деятельность Волынского епархиального училищного совета в Галиции „Волынские епархиальные ведомости”,1915, нр. 9, pp. 143, 144.

Евлогий (Георгиевский), митр., *Путь моей жизни*, Москва 1994.

Желательное сближение „Волынские епархиальные ведомости”, 1914, нр. 40, pp. 671,672.

Кучерук Игорь, *Мы не должны бояться никаких страданий*, т. 1, Житомир 2007.

Окружное послание „Волынские епархиальные ведомости”, 1913, нр. 31, pp. 568-571.

По городам и селам Галиции „Волынские епархиальные ведомости”, 1914, нр. 42, pp. 697, 698.

По городам и селам Галичины „Волынские епархиальные ведомости”, 1914, нр. 44, pp. 733, 734.

По селам и городам Галичины „Волынские епархиальные ведомости”, 1914, нр. 46, p. 762.

По епархии „Волынские епархиальные ведомости”, 1915, нр. 3, p. 44.

По епархии „Волынские епархиальные ведомости”, 1915, нр. 5, p. 76.

Почаев. Галичане в лавре „Волынские епархиальные ведомости”, 1914, нр. 37, p. 624.

Присоединение к православию „Волынские епархиальные ведомости”, 1892. нр. 6, p. 164.

Торжество освящения гарнизонного храма в г. Тарнополе „Волынские епархиальные ведомости”,1915, нр. 11, pp. 175, 176.

Торжество Православия в р. Торках Сокальск „Волынские епархиальные ведомости”,1915, нр. 11, p. 175.
Святі, які викладали та навчалися у Волинській духовній семінарії, Луцьк 2017.
У бывших униатов в Галиции „Волынские епархиальные ведомости”, 1914, нр. 39, pp. 646, 647.

URSZULA PAWLUCZUK

Монастырь свт. Николая в Мельцах на Полесье (1918-1939)

Słowa kluczowe: Mielce, monaster, Polesie, II Rzeczypospolita, Kościół prawosławny
Keywords: Mielce, monastery, Polesie, Second Republic of Poland, Orthodox Church

Streszczenie

Monaster św. Mikołaja w Mielcach na Polesiu (1918-1939)

Monaster mielecki nie stanowił w II Rzeczypospolitej znaczącego centrum życia klasztornego. W czasach przynależności monasteru do diecezji polesko-pińskiej stał się siedzibą wikarnego biskupa. Monaster borykał się też z wieloma problemami, między innym z powodu pozwu Kościoła katolickiego o zwrot budynków klasztoru. W Mielcach w okresie międzywojennym udało się utrzymać tradycję życia monastycznego mającą swój początek w XV wieku. Dużym sukcesem było odrestaurowanie zabytkowych świątyń i części zabudowań klasztornych.

Abstract

Monastery of St. Nicholas in Mielce in Polesie (1918-1939)

The Mielec Monastery was not a significant center of monastic life in the Second Polish Republic. At the time when the monastery belonged to the Polesie-Pinsk diocese, it became the seat of the vicar bishop. The monastery also struggled with many problems, for example, the Catholic Church filed a lawsuit for the return of the monastery. In Mielce, in the interwar period, the tradition of monastic life, which began in the 15th century, was continued. The restoration of historic temples and some of the monastery buildings was a great success.

[1] Urszula Pawluczuk, PhD in history, professor at the University of Białystok, specialist in the field of Church history. Researcher of the history of the Orthodox Church and Eastern monasticism as well as religious, national and cultural relations in Central and Eastern Europe. Author of books and articles devoted to this subject. e-mail: upraw@uwb.edu.pl; ORCID 0000-0002-1419-4788.

Восстанавливающаяся после Первой Мировой Войны в пределах Второй Речипосполитой Православная Церковь стояла перед многочисленными проблемами. Урегулирование юридических отношений с государством, многолетние судебные процессы относительно возвращения конфискованного имущества, в том числе вследствии ревиндикации, не прекращающийся в течение многих лет организационный хаос, а также принятие внутреннего статута, признанного государством только в 1938 г. – все это делало невозможным нормальное развитие всех сфер церковной жизни, в том числе и монастырской.

Следует подчеркнуть, что с одной стороны достаточно нестабильная ситуация в границах польского государства православной Церкви, которая часто трактовалась исключительно как наследница традиции Российской Империи, с другой стороны многовековые традиции сосуществования и созидания Речипосполитой мнгогих вероисповеданий и народов, уходящие во времена династии Ягеллонов, позволили Православной Церкви постепенно и последовательно возраждаться в границах также возрождающейся Второй Речипосполитой.

Согласно традиции мелецкий монастырь был основан XV в. Монахами вердиковского монастыря на одном из острово реки Турда[2]. В первой половне XVI, ок. 1540 г, в месте, где находилась действующая деревянная церковь, владимирский староста и маршал волынский, Феодор Андрей Сангушко, построил каменный храм свт. Николая Чудотворца, который сохранился до межвоенного периода в XX в.[3]

Потомки Сангушки в фундаторском акте от 23 мая 1542 г. передали монастырю много земли, лесов и озёр.[4] В 1707-1839 гг. монастырь находился в руках базилианов. Монастырскими имениями пользовался униатский львовский епископ Леон Щептицкий[5]. От униатов сохранился до межвоенного периода прилегающий к церкви каменный двухэтажный братский корпус, построенный в начале XIX в. и каменный двухэтажный дом настоятеля монастыря, построенный в 1833-1834 гг. при архимандрите Варлааме Яскульском[6]. В межвоенный период в монастыре был также одноэтажный деревянный дом и каменное одноэтажное хозяй-

[2] Державный Архив Тернопильской Области в Тарнополе [далее: ДАТО], ф. 258, оп. 3, нр. 523, л. 3, 4. Ведомости мелецкого монастыря за 1927 г., составленные наместником иеромонахом Иосифом.
[3] Там же.
[4] J. Wolff, *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca XIV wieku,* Warszawa 1895, с. 431; *Археографический сборник Документов относящихся к истории Северо-Западного Края,* т. IV, Вильна, с. 313, 314. Более подробно о истории мелецкого монастыря см.: архим. Варфоломий, *Мелецкий св. Николаевский монастырь*, Рівне 2003, с. 1-31.
[5] *Православные русские обители*, *Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне,* Санкт-Петербург 1994, с. 548, 549.
[6] ДАТО, ф. 258, оп. 3, нр. 523, л. 3, 4.

ственное здание. Оба здания были построены в начале XIX в. так же, как и храм св. Онуфрия, построенный в неороманском стиле на кладбище в Мельцах, которое находилось на расстоянии одного километра на юг от монастыря[7]. В 1855 г. была построена в византийском стиле третья монастырская церковь, находящаяся в братском корпусе, первоначально освященная в честь св. Александра Невского, а затем в честь Преображения Господня.[8] Перед Первой Мировой Войной монастырский комплекс был расширен и обновлен. Был отремонтирован дом архимандрита, находящийся на юго-запад от церкви свт. Николая, увеличена церковь св. Онуфрия, путем расширения апсиды и центральной части корпуса. С западной стороны церкви свт. Николая в 1901-1902 гг. на плане квадрата была построена каменная колокольня в греческом стиле[9]. До Первой Мировой Войны монастырю принадлежало 400 га. земли, собственное озеро и лес. Кроме того обитель принадлежала к первому классу монастырей с содержанием 4 085 рублей[10]. Во время войны имущество монастыря было разорено. Половина построек требовала генерального ремонта, а храмы – профессиональной ренновации. Вернувшиеся в 1921 г. с беженства монахи столкнулись с изменишимся состоянием земельных владений монастыря[11]. В 1921 г. на основании закона от 17 декабря 1920 г. государством были приняты в собственность земли, принадлежащие мелецкому монастырю. Из 320 га., которые ранее были в собственности монастыря, после войны осталось только 36 га.: 5 га. жилой площади, 17 га. посевной площади, 8 га. сенокосов, 6 га. Необрабатываемой земли[12]. Тяжелое материальное состояние монастыря и отсутсвие перспектив на улучшение ситуации вследствие потери земельного имущества, были причиной обращения высшей церковной власти к руководству государства. Митрополит Дионисий подчеркнул, что конфискация земли была осуществлена местными органами власти без поведомения епархиальной власти, что сделало невозможной защиту интересов монастыря[13]. Кроме того, митрополит обозначил, что оставшаяся монастырю земля не в состоянии обезпечить проживание 30-ти штатным насельникам,

---

[7] Там же.

[8] Там же; Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie [далее: PAM], sygn. 938. Материальное положение мелецкого монастыря на январь 1929 г.

[9] Там же.

[10] *Ведомость о мужских и женских монастырях и общинах за 1915 г.,* Петроград 1915, с. 2, 3; В. Дятлов, *Монастыри Украинской Православной Церкви: справочник-путеводитель,* Киев 1997, с. 44, 45.

[11] Насельники мелецкого монастыря эвакуировались в августе 1915 г. в город Изюм Харьковской Губернии, забирая с собой часть необходимого движимого имущества. Архим. Варфоломий, *Мелецкий св. Николаевский монастырь…,* с. 30.

[12] Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego [далее: AAN, MWRiOP], sygn. 1232, л. 32, 33. Письмо митр. Дионисия в МРиОП и в МРР от 5 июля 1925 г.

[13] Там же.

непосредственным источником содержания которых была именно земля. Митрополит предложил оставить мелецкому монастырю как минимум 50 га. землы из бывших монастырских владений[14]. Вмешательство митрополита привело к признанию государственной администрацией в Ковле 50 га. земли монастырскими владениями[15]. Согласно данным Окружного Земского Управления в Луцке, мелецкий монастырь обладал 54,4 га. сельскохозяйственной земли, в том числе и жилой площади, а также озеро площадью 120 га.[16]. Данные, представленные настоятелем монастыря от 1929 г. указывают, что монастырю принадлежало 50 га. 1100 сажней земли (5 га. жилой площади, 1 га., 1100 сажней на кладбище, 21 га. для посевов, 17 га. сенокосов, 6 га. необрабатываемой земли). Окончательно обезпечение мелецкого монастыря землей весь межвоенный период не было определено. Министерство Религиозных Исповеданий и Публичного Просвещения в письме в МРР от 7 апреля 1925 г. Предполагало оставление за монастырем 180 га. земли, что, однако, не было осуществлено.

Мелецкий монастырь был в числе 20-ти обителей (в 1938 г. их сотавалось уже 15), которые были признаны польским государством по согласовании с церковной властью. Монастырь свт. Николая располагался над рекой Турга в ковельском повяте[17]. Положение монастыря на границе двух епархий, волынской и полесской, имело существенное значение в истории этой обители во Второй Речипосполитой. Первоначально монастырь принадлежал волынской епархии, однако решением Святейшего Синода от 2 февраля 1927 г. и в соответсвии с распоряжением Министерства Религиозных Исповеданий от 19 апреля 1928 г. мелецкий монастырь был включен в состав полесско-пинской епархии[18].

В межвоенный период монастырь не являлся значительным центром монашеской жизни подобным Почаевской Лавре или Свято-Духовскому

[14] Там же.
[15] Там же, л. 36. Письмо волынского воеводы в МРИОП от 26 сентября 1924 г.
[16] Там же, л. 44. Письмо ОУЗ волынскому воеводе от 3 декабря 1928 г.
[17] Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego [далее: SGKP], т. VI, Warszawa 1885, с. 337; U. Pawluczuk, *Monastery wołyńskie w okresie międzywojennym,* [в:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej,* ред. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001, с. 243.
[18] Областной Государственный Архив в Бресте [далее: ОГАБ], ф. 59, оп. 1, нр. 1539, л.10; Более подробно об истории полесской епархии в межвоенный период ср: иерод. Василий (Костюк), *История Полесской Епархии (1922-1944),* Брест 1999. Пинско-Полесская епархия существовала в 1922–1939 гг., с 1925 г. была епархией Польской Автокефальной Православной Церкви. Епископами епархии были: Пантелеимон (Рожновский) с 23.10.1920 до 12.06.1922 с титулом епископа пинско-новогрудского; Александр (Иноземцев) с 12.06. 1922 до 25.09.1922 с титулом пинско-новогрудского, с 25.09.1922 до 03.06.1928 с титулом епископа пинско-полесского, а с 03.06.1928 до 25.06 1940 с титулом архиепископа полесского. Стоит, также, подчеркнуть, что полесским епископом был Дионисий (Валединский) в 1918 г. до 23.10.1920. Резиденция пинско-полесского епископа находилась в Пинске, в котором во второй половине 30-х гг. XX в. проживало более 35 тыс. жителей.

монастырю в Вильне[19], однако его роль все это время была достаточно существенной, так как весь период принадлежнности волынской епархии он был местом духовного воспитания проблематичных и нестойких монахов. После определенного времени духовного восстановления эти монахи возвращались в свои монастыри. Следует, однако, заметить, что пребывание в мелецкой обители проблематичных монахов не благоприятствовало иным сферам монастырской жизни и вызывало недовольство местного населения, которое ожидало духовного назидания, и, также, материальной помощи со стороны монастыря, так как в межвоенный период населения Полесья было одним из самых бедных в Польше. Во время принадлежности монастыря к полесско-пинской епархии, обитель стала резиденцией викарного епископа с планами расширения монастырских построек и усиления роли монастыря в епархии в том числе путем смены его деятельности, создания приюта для местного бедного населения. Монастырь сталкивался с многочисленными иными проблемами, такими как урегулирования земельного имущества, которое продолжалось весь межвоенный период, и события второй фазы процесса ревиндикации, когда Католическая Церковь подал судебный иск о возвращении ему монастыря, подобный, как иски в отношении большинства православных монастырей: почаевского, виленского, жировичского, дерманского, зимненского, корецкого, кременецкого[20].

В период принадлежности монастыря к полесской епархии, обитель была резиденцией викарного епископа камень-каширского Антония (Марценки). Могло показаться, что роль монастыря усилилась, однако катастрофическое состояние епархиального бюджета, уже не говоря о монастырских финансах, был причиной определенных шагов Епархиальной Консистории по закрытию викарной кафедры и перенесению еп. Антония в иное место[21]. Полесский архиепископ, обращаясь с просьбой в Министерство Религиозных Исповеданий о финансовой помощи для мелецкого монастыря, подчеркивал, что: «пребывание епископа требует от монастыря соответствующего епископскому сану содержания, которого

[19] Ср.: U. A. Pawluczuk, *Ławra Poczajowska. Pod opieką Matki Bożej i św. Hioba,* Białystok 2013; так же, *Wileński monaster Świętego Ducha w dziejach Kościoła prawosławnego,* Białystok 2019; так же, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej,* Białystok 2007.

[20] „Духовный Сіяч", нр. 29, Warszawa 1929, с. 320; там же, нр. 30, с. 331, 332.

[21] ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, нр. 566, л. 106, 106 об. Письмо Духовной Консистории в Пинске митрополиту варшавскому от 12 августа 1932 г; Епископ Антоний (Марценко) решением Святейшего Синода от 17 ноября 1930 г. был назначен викарным епископом полесской епархии с титулом епископа камень-каширского. В мелецком монастыре пребывал с 22 февраля 1928 г. до 1932 г. с июня 1928 г. до 24 мая 1930 г. был настоятелем мелецкого монастыря. 29 марта 1934 г. возглавил гродненскую епархию, а 19 апреля 1934 г. прибыл в Гродно, сохранил титул викарного епископа камень-каширского. Иерод. Василий (Костюк), *История Полесской Епархии (1922-1944 гг.),* Брест 1999, с. 21-23; „Воскресное Чтение", нр. 17, Warszawa 1934, с. 207; U. A. Pawluczuk, *Władycy grodzieńscy w II Rzeczypospolitej* „Bielski Hostinec", нр. 58, 2018, с. 74, 75.

монастырь предоставить ему, к сожалению, не в состоянии»[22]. Неоднократно плохое материальное положение монастыря было причиной просьбы монашествующих о перенесение их в другие приходы полесской епархии для пастырского служения, либо о перенесение в монастырь в другой епархии. В одном из писем Духовная Консистория обращает внимание на тяжелое материальное положение монахов: «Пребывает в монастыре в Мельцах 5 лет и получил за все время 5 злотых, чего не хватает на необходимые вещи. Нуждается в деньгах на облачения, так как служит в облачении, в котором был рукоположен пять лет назад. В связи с тяжелой экономической ситуацией просит епископа о перенесении в другой монастырь (...) Братия его увещает, говоря, что ему необходим духовный покой»[23]. Монахи обращались к полесскому архиепископу с просьбой о оказание финансовой помощи в виде одноразового пособия, как, к примеру, иеромонах Никон (Догода), который получил разрешение на служение в приходе в родной холмщине. Помощь не была оказана, так как, согласно резолюции архиепископа, его просьба: «не может быть рассмотрена ввиду отсутсвия соответствующих средств»[24].

Ввиду бедности и необходимости материальной помощи, насельники монастыря обратились с просьбой к архиепископу о сборе средств со всех приходов полесской епархии в пользу мелецкого монастыря. Монахи предлагали обязать приходы квотой в 1 злотый в месяц в пользу монастыря, а иеромонахов, которые служат на приходах – квотой 10 злотых в месяц, передаваемые на руки настоятеля[25]. Эта просьба нашла поддержку архиепископа, однако она, скорее всего, не была осуществлена, так как в финансовых отчетах в последующие годы ничего не говорится о доходах по этой статье. Весь междувоенный период доходы монастыря, как правило, были ниже расходов. Доходы монастырь получал прежде всего от обработки земли, которое велось на глинястой почве по трипольной системе[26]. Живой инвертарь монастыря был достаточно бедный: пара коней, жеребенков, несколько коров, телят и исвиней, немного птицы, в том числе куры, утки и одна пасека с десятью ульями[27]. Отсутствие возможности эксплуатировать озеро в связи с продолжающимися судеб-

[22] AAN, MWRiOP, sygn. 1232, л. 52. Письмо от 10 января 1931 г.

[23] ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, нр. 573, л. 19-21. Письмо Духовной Консистории в Пинске архимандриту Тефану (Остововскому), настоятелю мелецкого монастыря относительно иерод. Сергия (Василевского) от 29 августа 1936 г. Решением архиепископа иерод. Сергию было разрешено сменить епархию.

[24] ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, нр. 573, л. 29, 30. Письмо от 29 октября 1936 г.

[25] Там же, нр.. 566, л. 78, 78 об., 79. Протокол встречи монашествующих с епархиальным миссионером прот. Павлом Калиновичем в Мельцах 26 июня 1932 г.

[26] PAM, sygn. 938. Ведомость монастыря за январь 1929 г.

[27] В монастыре были два плуга, 6 повозок, 2 воза, сани, весла, культиватор, мельница для очистки зерна и иные предметы хозяйства. ДАТО, ф. 258, оп. 3, нр. 523, л. 3, 4. Материальное состояние монастыря в 1927 г.

ными процессами привело монастырь к полному обеднению[28]. Как правило годовой доход от земли составлял ок. 1 500 злотых, что обезпечивало только основной провиант для монашествующих[29].

Отсутсвие достаточного количества земли препятсвовало развитию хозяйства. По этой причине монастырь не содержал никаких приютов, примонастырских школ, магазинов или мастерских. Материальное состояние монастыря постоянно ухудшалось. Полесский архиепископ писменно информировал Министерство Религиозных Исповеданий о том, что: «забранные у монастыря земли привели к обеднению имущества и были причиной ухудшения материального положения в очень значительной степени. В настоящее время монастырь содержит на свой счет 23 монашествующих и послушников. Стоимость содержания одного человека в монастыре, учитывая получаемое в натуре, согласно местным ценам, выносила 70-80 злотых в месяц, что на 23 человека дает 1 500 злотых. Необходимых денег нет. (...) Поэтому считаю своим долгом просить Министерство о возвращение мелецкому монастырю соответвующего имущества / возможно части имущества / для улучшения тяжелого материального положения, а также о передаче монастырю одноразовой денежной помощи для покрытия существующего дефицита и не терпящих отлагательства расходов[30].

Финансовая помощь была предназначена на ремонты монастырских построек, преимущественно на ремонт церкви свт. Николая, которая являлась памятником архитектуры. Министерство Религиозных Исповеданий в 1930 г. передало 1000 злотых на нужды монастыря согласно усмотрению настоятеля[31]. В свою очередь, архимандрит Дамаскин в 1935 г., с целью ремонта монастырских зданий, собрал 1129 злотых добровольных пожертвований и получил 300 злотых от волынского воеводы[32]. Поскольку указанная сумма не была достаточной для покраски стен зданий, крыши, установки новых окон, ремонт прогнивших потолков и, даже, покупки цемента, архим. Дамаскин обратился в Министерство Религиозных Исповеданий с просьбой о дотации в размере 1 000 злотых для реализации ремонтов[33]. Полученные дотации были использованы для покраски стен (внутри зданий и снаружи) братских корпусов, покраски церкви свт. Николая и колокольни, покраску крыши дома настоятеля, кухни, пекарни и монастырских работников. Кроме того был покрыт цементом пол в некоторых корридорах братского корпуса, были установ-

[28] ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, нр. 566, л. 106, 106 об. Письмо Пиской Консистории Митрополиту Варшавскому от 12 августа 1932 г.; Архим. Варфоломий, *Мелецкий св. Николаевский монастырь...*, с. 41-44.

[29] PAM, sygn. 938.

[30] AAN, MWRiOP, sygn. 1232, л. 52. Письмо от 10 января 1931 г.

[31] Там же, л. 46. Сообщение от 6 марта 1930 г.

[32] Там же, л. 58. Письмо архим. Дамаскина в МРВОП от 6 июля 1935 г.

[33] Там же.

лены и покрашены водосточные желобы[34]. Все ремонты были осуществлены без архитектурных изменений. В последующие годы монастырь обращался с просьбой следующих дотаций для необходимых ремонтных работ. В 1936 г. обительполучила 800 злотых для ремонта церкви – памятника архитектуры от волынского воеводы[35]. Одной из причин тяжелого материального положения монастыря было отсутствие соответствующего настоятеля и эконома, который мог бы более компетентно управлять хозяйством. «После ознакомления с жизнью уомянутого монастыря, считаю, что положение обители не является настолько плачевной, чтобы невозможно было ее спасти – писал в рапорте прот. Павел Киланович: – 55 десятин хорошей земли полностью обезпечит братию продуктами на целый год. (...) наихудшее, что я заметил в монастыре, это полная дезорганизация и растрачивание на все стороны монастырского имущества. (...) Думаю, что следовало бы поставить честного, работоспособного и обладающего авторитетом среди братии заместителя настоятеля. Если бы нашелся такой человек, то монастырь в самом ближайшем будущем не только бы возродился, но мог бы и переживать свой расцвет.»[36].

Вышесказанное подтверждает тот факт, что непродолжительное служение в монастыре игумена Самуила изменила облик монастыря. Игумен на собственные средства на сумму в 2 200 злотых отремонтировал церковь св. Онуфрия на кладбище, а также обеспечивал продовольствием братию в течение лета и осени 1932 года. Кроме того, собрал на собсвенный счет весь урожай того же года[37]. В течении относительно короткого времени игумен Самуил старался повысить нравственное состояние братии личным примером физической работы и заботой о материальном благополучии монастыря[38].

Ночью с 1 на 2 августа 1932 г. имело место бандитское нападение на монастырь вследствии чего был избит игумен Самуил и ограблено монастырское имущество. После этого события игумен Самуил написал прошение о перенесение его наприходское служение[39]. Следует подчеркнуть жертвенность игумена, который, не взирая на отсутствие помощи со стороны братии, не допустил бандитов в церковь свт. Николая и защитил храм от кощунства и грабежа[40]. Несмотря на это игумену Самуилу не

[34] Там же, л. 62. Смета работ, проведенных в монастыре, от 15 сентября 1935 года.
[35] Там же, л. 66, 68.
[36] ОГАБ, ф. 2059, оп. 2, нр. 566, л. 77, 77 об. Рапорт полесского миссионера прот. Павла Калиновича от 29 июня 1932 г. адресованный полесско-пинскому архиепископу Александру.
[37] Там же, л. 100, 101. Протокол заседания Полесской Духовной Консистории от 9 августа 1932 г.
[38] Там же, л. 105, 105 об.
[39] Там же, л. 100, 101; Архим. Варфоломий, *Мелецкий св. Николаевский монастырь...*, с. 39-41.
[40] Там же, л. 105, 105 об.

удалось направить очень тяжелых отношений царивших между монашествующими. Весь междувоенный период монастырь был беднейшей обителью в сравнении с монастырями волынской епархии и, как единственный монастырь полесской епархии, не являлся источником доходов для поддержки епископа. В момент распространения юрисдикции полесского архиепископа на мелецкий монастырь, обитель не располагала собственными богослужебными облачениями. Находившийся в монастыре епископ Пантелеимон (Рожновский) совершал богослужения в личном облачении[41]. Полесский архиепископ Александр искал возможности оставить в мелецком монастыре одного из трех комплектов богослужебных облачений, которые были в распоряжении еп. Антония (Марценки) и являлись собстенностью дерманьского монастыря[42]. Согласно решению митр. Дионисия, еп. Антоний в ноябре 1928 г. возвратил два комплекты богослужебных облачений дерманьскому монастырю и один комплект передал обители в Мельцах. Невзирая на то, что при мелецком монастыре действовал приход, материальных доходов обитель от этого практически не получала[43].

Духовенство монастыря состояло, в том числе, из монашествующих, которые находились там на исправлении по причине нарушений монастырских правил, так как мелецкая обитель была местом перевоспитания проблематичных монахов. Наказание за самовольное поведение в мелецком монастыре нес иером. Савва (Стефан Дедусев) и иерод. Николай (Михаил Кубаевский)[44]. Монашествующие, которые находились на перевоспитании, несли послушание на самых тяжелых работах в монастыр-

[41] За отказ подписать «Временных Правил» епископ Пантелеимон был лишен пинсконовогрудской кафедры и помещен в мелецком монастыре. Условия его проживания там были крайне скромны: маленькая неотапливаемая келья, в которой был стол, стул и кровать. Епископ получал от Синода 50 злотых месячного содержания (для сравнения – еп. Антоний Марценко получал 500 злотых), однако и это епископ Пантелеимон отдавал бедным. Были проблемы со здоровьем, имел больные зубы, однако не было возможности выехать из Мельцы на лечение, так как каждый второй день еп. Пантелеимон был обязан регистрироваться в полиции. Ситуация еп. Пантелеимона была отражена в газетах, что принесло свои результаты: в 1928 г. его перевели в отапливаемую комнату и увеличили содержание до 200 злотых в месяц. Позднее еп. Пантелеимон был перенесен в дерманский монастырь. В 30-е гг. до начала Второй Мировой Войны еп. Пантелеимон проживал в жировичском монастыре. „Воскресное чтение", нр. 2, Warszawa 1927; „Православная Беларусь", нр. 4, Вильно 1927; там же, нр. 5, Вильно 1928.

[42] PAM, sygn. 863. Вопрос относительно богослужебных облачений, которые находились в распоряжении люблинского еп. Антония (Марценки), который, как бывший наместник дерманьского монастыря забрал с собой в Люблин все комплеты богослужебных облачений.

[43] PAM, sygn. 938. Ведомости мелецкого монастыря от января 1929 г. монастырский приход обнимал местечно Мельцы и шесть сел: Подсыновка, Нецы, Соловьево, Коморово, Шкорбы, Соколище. Всего в приходе было 2053 женщин и 2082 мужчин и 712 домов. Не территории прихоа было 3 дома инноверцев.

[44] Там же. Состав насельников от 1928, 1930 і 1935 г.

ском хозяйстве и находились под постоянной духовной опекой настоятеля и наместника. в межвоенный период в монастыре часто сменялись настоятели и наместники, наместником, в том числе, в 1925-1928 гг. был игумен Иосиф (Иуда Севериан Заборный). Игумен Иосиф в 1922-1924 гг. учился в Кременецкой Духовной Семинарии, в которой закончил курс богословия. В последующие годы был бухгалтером Почаевской Лавры и священником в приходах кременецкого повята, а с 1929 г. управлял примонастырским приходом в Мельцах.

В 1932-1936 гг. настоятелем был архим. Дамаскин (Малюта), ранее бывший наместником Почаевской Лавры и благочинный монастырей варшавско-холмской епархии в 1923-1932 гг. архимандрит обладал большим авторитетом среди братии. В 1934-1935 гг. наместником был игумен Феофил (Филипп Богуш), который пребывал в мелецком монастыре с 15 октября 1920 г. Многократно он нес служение на различных приходах Волыни. В 1935 г. наместником был архим. Филипп (Морозов)[45]. С 1936 г. настоятелем монастыря стал архим. Стефан (Осталовский), бывший ранее настоятелем дерманьского монастыря[46].

По причине очень плохого матриального положения и неоднократно пребывающих там проблематичных монахов мелецкий монастырь не пользовался в среде монашествующих хорошей репутацией. Чаще всего, пребывающие там монахи, как те, кто находился на исправлении, так и те, кто занимался их перевоспитанием, желали как можно быстрее оставить этот монастырь и вернуться в свои обители. В монастыре пребывали также монахи, которые перед Первой Мировой Войной были насельниками этой обители, а также и новопринятые послушники. Не находящиеся на исправлении мелецкие монахи занимали все монастырские должности, в том числе иером. Иоанн (Иосиф Спичак) прибыл из конфискованного в результате ревиндикиции владимирского монастыря и занял должность казначея, затем он был ризничным; иером. Иринарх (Иосиф Барич) до войны пребывал в монастыре в Минске, затем нес служение на приходах, а с 1928 г. был принят в число братии мелецкого монастыря и был монастырским казначеем[47].

Мелецкий монастырь, будучи единственным действующим в полесско-пинской епархии в продолжительной перспективе, при соответствующим управлении и непосредственным наблюдением полесского епископа, обладал шансами на развитие, о чем свидетельствуют многочисленные ремонты монастырских зданий и стремление к развитию монастырского хозяйства, а также и планы открытия приюта. Начало Второй Мировой Войны лишило мелецкий монастырь шансов дальнейшего развития монашеской жизни. На многие десятелетия монашеская

[45] Там же.
[46] „Воскресное чтение”, нр. 18, Warszawa 1936, с. 283.
[47] PAM, sygn. 938, 1937. Состав насельников от 1928, 1930 i 1935 г.

жизнь была прервана. В 1990-е гг. в мелецком монастыре вновь возраждается монашеская жизнь[48].

Библиография

Источники

Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, sygn. 1232.

Prawosławne Archiwum Metropolitalne w Warszawie, sygn. 836, 938, 1937.

Державный Архив Тернопильской Области в Тарнополе, фонд 258.

Областной Государственный Архив в Бресте, фонд 59, 2059.

Археографический сборник Документов относящихся к истории Северо-Западного Края, т. IV, Вильна.

Ведомость о мужских и женских монастырях и общинах за 1915 г., Петроград 1915.

„Воскресное чтение", нр. 2, нр. 4, Warszawa 1927.

„Воскресное чтение", нр. 5, Вильно 1928.

„Воскресное Чтение", нр. 17, Warszawa 1934.

„Воскресное чтение", нр. 18, Warszawa 1936.

„Духовный Сіяч", нр. 29, нр. 30, Warszawa 1929.

Литература

Pawluczuk Urszula Anna, *Ławra Poczajowska. Pod opieką Matki Bożej i św. Hioba,* Białystok 2013.

Pawluczuk Urszula Anna, *Monastery wołyńskie w okresie międzywojennym,* [в:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej,* ред. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2001.

Pawluczuk Urszula Anna, *Wileński monaster Świętego Ducha w dziejach Kościoła prawosławnego,* Białystok 2019.

Pawluczuk Urszula Anna, *Władycy grodzieńscy w II Rzeczypospolitej* „Bielski Hostinec", нр. 58, 2018.

Pawluczuk Urszula Anna, *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej,* Białystok 2007.

Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego, т. VI, Warszawa 1885.

---

[48] Монастырь в Мельцах был закрыт после Второй Мировой Войны советскими властями. Монастырские здания были предназначены на дом престарелых. 24 ноября 1993 г., по инициативе волынского епископа Нифонта (Солодухы), в возвращенных Церкви зданиях вновь поселилась группа монашествующих. 8 марта 1994 г. Священный Синод Украинской Православной Церкви Московского Патриархата объявил об открытии восстановленного мелецкого монастыря. Начиная с 2001 г. монастырю принадлежит скит Рождества св. Иоанна Предтечи в Вербке. В 50-60 гг. XX в. с церкви свт. Николая, которая была предназначена на светские цели, был снят купол, который был восстановлен после возрождения монашеской жизни в Мельцах. В 2005 г. восстановленная церковь была освящена. С западной стороны к церкви прилегает колокольня, под которой размещены ворота, ведущие в монастырь. http://archive.orthodox.org.ua/uk/2009/02/07/4570.html

Wolff Józef, *Kniaziowie litewsko-ruscy od końca XIV wieku,* Warszawa 1895.

Варфоломий (архим.), *Мелецкий св. Николаевский монастырь*, Рівне 2003.

Дятлов Владислав, *Монастыри Украинской Православной Церкви: справочник-путеводитель,* Киев 1997.

Костюк Василий (иерод.), *История Полесской Епархии (1922-1944 гг.),* Брест 1999.

Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне, Санкт-Петербург 1994.

ПАВЕЛ БОЧКОВ

К вопросу о тайных рукоположениях в «Андреевской иерархии». Эксплуатация образа тайного епископства на примере хиротоний епископа Андрея (Ухтомского) и в работах Амвросия (Сиверса)

Słowa kluczowe: podziały cerkiewne, Andriej (Uchtomski), Awwakum (Borowkow), tajne święcenia, autokefaliczna diecezja Ufa, prześladowania Cerkwi prawosławnej w Rosji Sowieckiej, mistyfikacja, Ambroży (Sivers)

Keywords: Church divisions, Andrei (Ukhtomsky), Avvakum (Borovkov), secret ordinations, Ufa autocephalous diocese, persecution of the Orthodox Church in Soviet Russia, hoaxes, Ambrose (Sivers)

Streszczenie

W sprawie tajnych święceń w „Hierarchii św. Andrzeja”. Eksploatacja obrazu tajnego biskupstwa na przykładzie konsekracji biskupa Andrieja (Uchtomskiego) i w pracach Ambrożego (Sieversa)

Artykuł porusza zagadnienia związane z biskupami, współpracownikami arcybiskupa Andrieja (Uchtomskiego), twórcy tymczasowej autokefalii prawosławnej diecezji Ufa, historię jego tajnych święceń biskupich. Na przykładzie biskupa Avvakuma (Borowkowa) autor porusza kwestię jego wyimaginowanego udziału w ruchu „Wędrująca katedra”, która nigdy nie istniała w rzeczywistości. Ze względu na fakt, że w warunkach prześladowań ze strony represyjnych organów władzy sowieckiej wiele konsekracji odbywało się potajemnie, kwestia legalności takich święceń była istotna wśród wierzących w latach 20. XX wieku. Ścisłe przestrzeganie norm kanonicznych i trzymanie się kanonów Cerkwi prawosławnej, rzetelna działalność w walce ze schizmą renowacyjną było kontynuacją polityki arcybiskupa Andrieja. Męczeństwo „andriejewców” przekonująco ukazuje ideologiczny, jurysdykcyjny i eklezjologiczny związek arcybiskupa Andrieja z większością jego podopiecznych. Wykorzystywanie przez oszustów samego obrazu

[1] Павел Бочков, священник, доктор хабилитированный богословия, доктор теологии, профессор Международной кадровой академии (г. Киев, Украина). Habilitated Doctor of Theology, Doctor of Theology, Ph.D. in Law, and Professor of the International Personnel Academy (Kyiv, Ukraine).

„tajemnych święceń katakumbowych”, narzuconego przez literaturę w latach 90. XX wieku, spotkało się ze zdecydowanym odrzuceniem współczesnych badaczy dziejów Cerkwi.

Abstract

On the issue of secret ordinations in the "St. Andrew's Hierarchy". Exploitation of the image of a secret bishopric on the example of the consecrations of Bishop Andrei (Ukhtomsky) and in the works of Ambrose (Sievers)

The article deals with issues related to bishops – vicars, associates of Archbishop Andrei (Ukhtomsky), the creator of the temporary autocephaly of the Orthodox diocese of Ufa, the history of their secret ordination to the rank of bishop. On the example of Bishop Avvakum (Borovkov), the question of his imaginary participation in the so-called. A „wandering cathedral” that never existed in reality. Due to the fact that in the conditions of persecution by the repressive bodies of the Soviet government, many consecrations were performed secretly, the question of the legality of such ordinations was quite acute among the believers of the 1920s. However, strict observance of canonical norms and firm adherence to the course of the Orthodox Church, diligent activity in the fight against the renovationist schism and the continuation of the policy of Archbishop Andrei, and then the martyrdom of the „Andreevites” convincingly show the ideological, jurisdictional and ecclesiological connection of Archbishop Andrei with the majority of his proteges. The use by hoaxers of the very image of “catacomb secret ordination”, imposed through specific literature in the 1990s, was strongly rejected by researchers of church history.

В 1990 гг. в церковно-историческую науку «ворвался» целый конгломерат различных документов, посвященных деятельности т.н. «Кочующего собора», объединенных общим названием «Новоселовские архивы», подразумевая, что они связаны, прежде всего, с деятельностью известного деятеля церковной оппозиции политике митрополита Сергия (Страгородского) 1920-1930 гг., почетного члена Московской духовной академии св. мч. М. А. Новоселова (1864-1938), которого в некоторых источниках прямо называют тайно рукоположенным «епископом Марком»[2]. И если вопрос о тайном епископстве М. Новоселова еще имеет некоторое поле для дискуссии, то материалы «Кочующего собора»

[2] О. В. Косик, *Голоса из России. Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР. 1920-е-начало 1930-х годов*, Москва 2013, с. 182; И. И. Осипова, *«Сквозь огнь мучений и воды слез...». Гонения на Истинно-Православную Церковь. По материалам следственных и лагерных дел заключенных*, Москва 1998, с. 269; *Священномученики Сергий, епископ Нарвский, Василий, епископ Каргопольский, Иларион, епископ Поречский. Тайное служение иосифлян. Жизнеописания и документы*, Составитель Л. Е. Сикорская, Москва 2009, с. 106; Іоанна, монахиня, *Исповеднический путь владыки Феодора* „Православная жизнь”, Jordanville: Holy Trinity Monastery, нр. 9 (549) сентябрь 1995, с. 12.

оказались типичной подделкой[3], плодом мифологизации истории катакомбного движения и деятельности иерархов и общин Истинно-Православной Церкви в период 1920-1940-х гг., которую провели небезызвестные деятели неканонического православия «архиепископ» Амвросий (А. Б. Сиверс) и «игумен» Вячеслав (С. В. Крыжановский)[4].

Согласно данной мистификации, в т.н. «Кочующем соборе» 1928 г., проходившем в различных городах, якобы приняли участие несколько десятков православных епископов, состоящих в различных оппозиционных Заместителю Патриаршего местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому) группах. Данный собор своими 29 канонами осудил «ересь сергианства» и решения Большого Московского собора 1666 года, признанного «разбойничьим», и как следствие – снятие клятв и проклятий на старый обряд[5], принятие в общение некоторых групп имяславцев и иоаннитов и др. Под нр. 23 в списке соборян упомянуто и имя епископа Староуфимского, викария Уфимской епархии Аввакума (Боровкова)[6]. Конечно же, епископ Аввакум никогда не являлся участником никогда не проводившегося собора, однако был заметной фигурой в церковной жизни Приуралья и Поволжья в те годы и активным сторонником политики архиепископа Андрея (князя Ухтомского), возглавившего Уфимскую епархию в ноябре 1922 г. после ареста уфимского епископа Бориса (Шипулина). Мистификаторы, умело пользуясь труднодоступностью того времени к сведениям, относящихся к деятельности викариев архиепископа Андрея (Ухтомского) и эксплуатируя образ «катакомбного» архиерея, да еще и в сочетании с заявлениями об их единении со старообрядцами, породили миф о том, что уфимские викарии епископа Андрея (Ухтомского) в подавляющем большинстве были или тайными старообрядцами, или единоверцами, но в любом случае – противниками митрополита Сергия (Страгородского). В своем противостоянии с ним они, по мысли Амвросия (Сиверса), стали участниками нескольких церковных соборов, осудивших и Сергия (Страгородского), и Московскую Патриархию и, кроме того, совершали свои тайные архиерейские рукоположения с целью создания так называемой «андреевской иерархии», которая якобы дожила до наших дней. Согласно этой мифологической концепции, якобы

[3] П. Г. Проценко, *Миф об Истинной Церкви* „Вестник русского христианского движения”, Париж–Нью-Йорк–Москва 1998, нр. 179, с. 148,149; А. Мазырин, *Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х – 1930-х годах*, научн. ред. прот. Владимир Воробьёв, Москва 2006, с. 45-47.

[4] П. Бочков, *Обзор неканонических православных юрисдикций XX-XXI вв*, т. 5: Дисциплинарно-психологические расколы: монография, Санкт-Петербург 2020, с. 139-180.

[5] Амвросий [Сиверс], архиепископ Готфский, *Тайные Соборы Тайной Церкви*, Москва 2015, с. 16.

[6] Амвросий [Сиверс], архиепископ Готфский, *Тайные Соборы Тайной Церкви*, с. 25; Амвросий [Сиверс], архиепископ Готфский, *Материалы по истории Русской Катакомбной Церкви в XX веке*, Москва 2017, с. 118.

последний уцелевший епископ этой иерархии – некий епископ Амфилохий (Шибанов) в свою очередь рукоположил во все степени священства монаха Амвросия (Сиверса), продолжив через него, таким образом, эту иерархию[7].

При этом, теми, кто составлял биографию Амфилохия (Шибанова), утверждалось, что он якобы был рукоположен в сан иеродиакона епископом Аввакумом (Боровковым) в 1922 г.[8], затем, в 1923 г., архиепископом Андреем (Ухтомским) в сан иеромонаха. А в 1928 г.[9] он был рукоположен в сан «епископа Тюменского тайно, в деревне под Уфой, еп. Аввакумом [Боровковым], еп. Руфином (Бреховым) и еп. Иовом (Гречишкиным)[10]»[11].

Мистификаторы, эксплуатируя имя епископа Аввакума, тем не менее не убрали несостыковки, так как хиротония самого Аввакума в сан епископа состоялась 11 декабря 1922 г. в Уфе, и до этого времени он не мог совершить рукоположения кого бы то ни было, да еще ставленника, и то и дело меняющего место жительства на обширных территориях современных нам Челябинской, Томской и Омской областей. При том, уже 27 декабря 1922 г. епископ Аввакум был арестован, что также исключает возможность совершения им богослужений и хиротонии. Кроме того, нет точных сведений, могли ли все указанные иерархи быть в 1928 году в одном месте – в Уфе и совершить тайную хиротонию Шибанова? Все эти нюансы требуют дополнительного исследования.

Описание в подобных текстах оправлений тайных богослужений, которые совершались в условиях гонений прикровенно, в присутствии самых верных проверенных людей, часто на квартирах или в приспособленных для этого помещениях, по ночам, всегда добавляли некий дополнительный ореол исповедничества и приоткрытой читателю тайны. Действительно имевшие место в новейшей истории Русской Церкви совершения тайных рукоположений в устах мистификаторов приобрели дополнительные подробности, а их количество умножилось в троекратном размере. Исходя из имеющихся сведений, после тотальных репрессий в 1930-е гг. практически все епископы оппозиционных движений были физически уничтожены, как и большинство иерархов канонической

---

[7] С. В. Крыжановский, *Кто есть кто в российских катакомбах. Историко-каноническая справка*, Санкт-Петербург 1999, с. 21.

[8] Амвросий [Сиверс], архиепископ Готфский, *Тайные Соборы Тайной Церкви*, с. 58, 59; С. В. Крыжановский, *Кто есть кто в российских катакомбах. Историко-каноническая справка*, с. 20.

[9] С. В. Крыжановский, *Кто есть кто в российских катакомбах. Историко-каноническая справка*, с. 104, 105.

[10] Имеется в виду реально существовавший епископ Иов (Афанасьев) (1888-1937), родившийся в селе Гречишкино Харьковской губернии. См.: *Душу не погублю. Исповедники и осведомители в документах и о методах агентурной работы*, Сост., предисловие В. А. Королева, Москва 2001, с. 45-53.

[11] Амвросий [Сиверс], архиепископ Готфский, *Тайные Соборы Тайной Церкви*, с. 58.

Православной Церкви, епископов оппозиционных течений или епископата раскольнической т.н. «Обновленческой Церкви», созданной советскими спецслужбами с целью ослабления и раскола Православной Российской Церкви. Тем не менее, Сиверс и Крыжановский смело указывали, что ставленники архиепископа Андрея (Ухтомского) рукоположили десятки «тайных иерархов» в 1945-1998 гг.[12], однако при наведении справок, в большинстве случаев их имена оказались вымышленными и неизвестными ни исторической науке, ни все еще реально существующим небольшим общинам аутентичных катакомбников.

В многочисленных сочинениях, посвященных вопросам преемства высшей церковной власти в Православной Российской Церкви после кончины святейшего патриарха Московского и всея России Тихона (Белавина), создания оппозиционных течений и переход ряда епархий на автокефальное существование, вопросам гонений на духовенство и верующих в первые годы Советской власти имя епископа Аввакума (Боровкова) встречается довольно часто, но как правило, весьма эпизодически, лишь в контексте определенных исторических событий. В настоящее время, жизнь и служение этого иерарха отображены в немногих житийных повествованиях[13] и кратких справках[14] обычно являющихся сопутствующим материалом какого-либо церковно-исторического исследования. Особенно полными источниками по освещению деятельности епископа Аввакума (Боровкова), как и всех вопросов, связанных с историей Уфимской автокефальной (автономной) епархии, являются фундаментальные для этой темы работы старшего научного сотрудника ПСТГУ Н.П. Зиминой[15].

[12] С. В. Крыжановский, *Кто есть кто в российских катакомбах. Историко-каноническая справка*, с. 100-107.

[13] А. Гумеров*, Житие Преосвященного Аввакума, Епископа Староуфимского (1892-1937),* Православие.Ru [Электронный ресурс], 2023, Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/040220141101.htm

[14] Дамаскин (Орловский), игумен., *Аввакум (Боровков)* „Православная энциклопедия”, т. I, Москва 2000, с. 83; И. И. Осипова, *«Сквозь огнь мучений и воды слез...». Гонения на Истинно-Православную Церковь. По материалам следственных и лагерных дел заключенных*, Москва 1998, с. 254; *Аввакум (Боровков Григорий Антонович)*, База данных „За Христа пострадавшие” Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. [Электронный ресурс], 2023, Режим доступа: http://kuz3.pstbi.ru/bin/nkws.exe/no_dbpath/docum/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu. *«Тайной церкви ревнитель». Епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы*, Составитель Л. Е. Сикорская, Москва 2008, с. 36.

[15] Н. П. Зимина, *Викарии Уфимской епархии 1920-х годов: священномученик епископ Вениамин (Троицкий; 1901-1937),* [в:] *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института: Материалы 2004 г.*, Москва 2004, с. 330-336; Н. П. Зимина, *Путь на Голгофу,* т. I, *Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского*, Москва 2005; Н. П. Зимина, *Давлекановское викариатство Уфимской епархи,* „Православная энциклопедия”, т. XIII, Москва 2007, с. 609-611 и др.

Епископ Аввакум (в миру Григорий Антонович Боровков) родился 20 мая 1892 года в Уфе в мещанской семье Антона Ианнуариевича и Марии Филипповны Боровковых. 30 мая того же года был крещен в Спасской церкви г. Уфы. В 1911 г. успешно окончил Уфимскую гимназию, а в 1917 г. – математическое отделение физико-математического факультета Императорского Казанского университета[16]. Являясь человеком религиозным и, по-видимому, ведя активную приходскую жизнь, в 1916 г. он познакомился с епископом Андреем (князем Ухтомским), оказавшим на Г. А. Боровкова огромное влияние. По окончании университета вернулся в Уфу, где стал занимается частной преподавательской практикой, затем работал в промышленно-экономическом техникуме. Являясь преподавателем, он принимает священный сан диакона из рук епископа Андрея (Ухтомского) в 1919 г. Свое служение совмещает с преподаванием. В ноябре 1922 г., в Уфу возвратился епископ Андрей (Ухтомский) и весьма активно начал противодействовать обновленчеству, в которое отпала (не без давления репрессивных советских органов) значительная часть православного духовенства Уфимской епархии. В 1922 г. (по некоторым данным, во время поездки в Москву)[17] Боровков принимает монашеский постриг с именем Аввакум (что объясняется симпатиями Андрея (Ухтомского) к старообрядчеству), затем рукоположение в сан иеромонаха, а немного позже – возведение в сан игумена. Очевидно, столь скорое возведение в сан игумена было обусловлено фактом горячей приверженности делу борьбы с обновленческим расколом Аввакума (Боровкова) и необходимостью скорейшего увеличения активных борцов с этим явлением, а также восполнением числа клириков, взамен отпавших в обновленчество. Понимая, что новый арест неизбежен, «для противостояния обновленчеству в соответствии с постановлением патриарха Московского и всея России свт. Тихона, Синода и Высшего Церковного Совета (ВЦС) от 20 нояб[ря] 1920 г. [нр. 362][18] и с посланием патриаршего заместителя Ярославского митр. священноисп[оведника] Агафангела (Преображенского) от 18 июня 1922 г.[19] еп. Андрей про-

[16] А. Гумеров, *Житие Преосвященного Аввакума, Епископа Староуфимского (1892-1937),* Православие.Ru [Электронный ресурс]. – 2023. – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/put/040220141101.htm

[17] М, л. Зеленогорский, *Жизнь и труды архиепископа Андрея (князя Ухтомского),* Москва 2011, с. 112.

[18] *Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Синода и соединенного присутствия Священного Синода и Высшего Церковного Совета о мероприятиях на случай прекращения своих церковно-административных функций от 07(20).11.1920 г.,* нр. 362, [в:] *Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти, 1917-1943*, сост. М. Е. Губонин, Москва 1994, с. 169.

[19] *Послание Патриаршего Заместителя, митрополита Ярославского Агафангела [Преображенского] о вступлении его во временное управление Православной Русской Церковью (Ярославль),* [в:] *Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти, 1917-1943,* с. 219-221.

возгласил Уфимскую епархию временно автокефальной (так в документах того времени нередко именовалось самоуправление).

Для сохранения правосл[авной] иерархии и обеспечения канонической преемственности управления епархией, еп. Андрей в соответствии с определением Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. от 15 апр. 1918 г. «О викарных епископах» и с постановлением Синода и ВЦС от 23 июня 1919 г. об увеличении числа епископов[20] принял решение учредить ряд вик[ариат]ств. В нояб. 1922 г. еп. Андрей вместе с возвратившимся в Церковь из раскола еп. Николаем (Ипатовым) хиротонисал Трофима (Якобчука) во епископа Бирского и Марка (Боголюбова) – во епископа Стерлитамакского. После ареста 9 дек. 1922 г. еп. Андрея епископы Трофим и Марк совершили хиротонии Аввакума (Боровкова) во епископа Староуфимского (11 дек.) и Иоанна (Пояркова; впосл[едствии] архиепископ) во епископа Давлекановского (12 дек.)»[21].

Конечно же, появление в пределах епархии уже четырех новых викарных епископов вызвало шквал критики со стороны обновленцев, к тому времени контролирующих большинство действующих в регионе православных храмов. Из опасений новых арестов, хиротонии совершались тайно. «Новорукоположенных автокефальных викариев называли «тайными» или «ночными», епископами, поскольку их хиротонии ввиду угрозы арестов происходили не открыто, при молитвенном соучастии большого числа верующих, а без особой огласки, втайне»[22]. Первоначально хиротонии совершались в храмах при закрытых дверях, но в условиях ссылок некоторые рукоположения совершались на частных квартирах. Для выработки отношения к этим хиротониям и своем отношении к обновленчеству, 27 декабря 1922 г. было созвано чрезвычайное Епархиальное собрание, которое поручило управление епархией, ввиду ареста и отсутствия управляющих епархией епископов Андрей (Ухтомского) и Бориса (Шипулина), новорукоположенным четырем викариям. Последние, избрав из своей среды председательствующим епископа Иоанна (Пояркова), продолжили дело епископа Андрея (Ухтомского) в его борьбе с обновленчеством. В тот же день, 27 декабря, епископ Аввакум (Боровков) был арестован.

Оставшиеся иерархи продолжили совершать рукоположения как для нужд своей автокефальной Уфимской епархии, так и для других епархий,

---

[20] А. А. Бовкало, *Постановление 1919 года об увеличении числа епископов*, [в:] *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы 1992-1996,* Москва 1996, с. 339-341.

[21] Н. П. Зимина, *Нижегородской слободы града Уфы викариатство* „Православная энциклопедия", т. XLIX, Москва 2018, с. 349.

[22] Н. П. Зимина, *«В изгнании и заточении сущий»: жизнь и служение епископа Трофима (Якобчука) (1869-1937),* [в:] *Мученики и исповедники Оренбургской епархии,* Книга V, Саракташ 2014, с. 207.

оказавшихся в аналогичной ситуации отрыва от церковного центра и колоссального давления со стороны советской власти с одной стороны, и обновленцев с другой. При этом последние утверждали, что новые викарии всецело действуют в русле политики арестованного и заключенного под домашний арест патриарха Тихона[23].

Так, для ««охранения в неприкосновенности догматов и канонической дисциплины, равно и преемства благодатной хиротонии» по решению Собора архиереев автокефальной Уфимской епархии было учреждено [Нижегородской слободы викариатство]. На новую кафедру епископы Трофим (Якобчук) и Иоанн (Поярков) 3 янв. 1923 г. Рукоположили иером. Петра (Гасилова). Его хиротония, ввиду угрозы ареста, была совершена втайне от властей»[24]. Уже в феврале 1923 г., по просьбе находящегося в заключении архиепископа Екатеринбургского Григория (Яцковского) епископы Иоанн (Поярков) и Петр (Гасилов) «совершили, – по-видимому, в Уфе – две хиротонии для Екатеринбургской епархии: 8 февраля 1923 г. ими был рукоположен иеромонах Лев (Черепанов) во епископа Нижнетагильского, 9 февраля – архимандрит Ириней (Шульмин) во епископа Кувшинского»[25]. Последний позднее был назначен Иоанном (Поярковым) на викарную кафедру Уфимской епархии – в г. Мензелинск. Вскоре уже в новосозданных викариатствах стали совершаться хиротонии буквально к сельским храмам. Так, 1 марта 1923 г. епископами Трофимом (Якобчуком) и Иринеем (Шульминым) был рукоположен епископ Серафим (Афанасьев)[26] в село Аскино, а 2 марта – епископ Вениамина (Фролов) в село Байки[27]. В мае или июне того же года епископы Иоанн (Поярков) и Серафим (Афанасьев) по благословению епископа Андрея (Ухтомского) «совершили еще одну хиротонию – иеромонаха Уфимской епархии Иерофея (Афонина)[28] во епископа Тайгинского, Томской епархии»[29]. Данная хиротония стала последней в период автокефального

[23] М. Л. Зеленогорский, *Жизнь и труды архиепископа Андрея (князя Ухтомского),* с. 118.
[24] Н. П. Зимина, *Нижегородской слободы града Уфы викариатство*, с. 349.
[25] Н. П. Зимина, *Стояние в вере: временная автокефалия Уфимской православной епархии в период заключения Святейшего Патриарха Тихона (ноябрь 1922 г. – август 1923 г.)* „Вестник ПСТГУ”, Серия II. История, История Русской Православной Церкви, Вып. 3 (24), Москва 2007, с. 91.
[26] Н. П. Зимина, *Преосвященный Серафим (Афанасьев) и борьба с обновленчеством в Уфимской епархии в 1922-1928 гг.* „Церковно-исторический вестник”, Москва 2004, с. 160-182.
[27] Н. П. Зимина, *Жизнеописание викария Уфимской епархии 1920-х годов епископа Байкинского Вениамина (Фролова)* „Церковь в истории России”, сб. 6, Москва 2004, с. 244-266.
[28] По другим данным – фамилия – Афоник. См.: *«Слава Богу за скорбь и за радость!»* в 2 ч., Книга памяти. Сост. И. В. Ильичев, Москва 2020, с. 7, 8; Татіана, *Священномученик Иерофей (Афоник) и священномученики на Вологодчине*, «Православная жизнь”, нр. 2 (554) февраль 1996, Jordanville: Holy Trinity Monastery 1996, с. 10-18.
[29] Н. П. Зимина, *Стояние в вере: временная автокефалия Уфимской православной епархии в период заключения Святейшего Патриарха Тихона (ноябрь 1922 г. – август 1923 г.),* с. 99.

статуса Уфимской епархии, который был приостановлен ввиду возобновления связи с Московским патриархом – святителем Тихоном. В июне 1923 г. патриарх Тихон был освобожден из-под ареста, и уже вскоре к нему с письмом от имени собора уфимских епископов обратился епископ Трофим (Якобчук), просящий возобновления общения[30].

Подобным образом действовал и сам епископ Андрей. Так, реагируя на просьбу находящегося под арестом управляющего Новгородской епархией епископа Крестецкого Серафима (Велицкого), в июне 1923 г. епископ Андрей (Ухтомский), «благословил прибывших в Москву для встречи с ним викарных архиереев Уфимской епархии Бирского еп. Трофима (Якобчука), бывш. насельника Макариевой пуст., и Аскинского еп. Серафима (Трофимова) совершить просимые епископские хиротонии для Новгородской епархии. 3 июня 1923 г. прибывшие в Воскресенский мон-рь епископы Трофим (Якобчук) и Серафим (Трофимов) с ведома и согласия управляющего Новгородской епархией Крестецкого еп. Серафима (Велицкого) совершили хиротонию [Кирилла (Васильева)] во епископа Макариевского или, по др. сведениям, во епископа Любанского 9 июня [Кирилл (Васильев)] вместе с еп. Трофимом [Якобчуком] совершил хиротонию архим. Иоанникия (Сперанского) во епископа Старорусского»[31].

По благословению архиепископа Андрея (Ухтомского) принял архиерейский сан и святитель Лука (Войно-Ясенецкий), являвшийся и постриженником Ухтомского. В своих мемуарах свт. Лука свидетельствует, что Андрей (Ухтомский) незадолго до своего ареста и ссылки в Среднюю Азию побывал в Москве и посетил находящегося под арестом патриарха Тихона, который «дал ему право избирать кандидатов и тайным образом рукополагать их»[32]. Вот как описывает данное ему благословение сам архиепископ Андрей (Ухтомский): «Войдя в северные ворота Донского монастыря, – написал вскоре сам епископ Андрей в записке, адресованной верующим Уфимской епархии, – я совершенно случайно увидел 3 – 4 женщин, через форточку берущих благословение у Патриарха. Я немедленно поклонился ему до земли, после чего из форточки послышался вопрос святейшего отца: «Владыко, Вы откуда взялись?». «Так уж Богу угодно», – ответил я. – «Скажите, Святейший Владыко, как Вы меня считаете, Томским или Уфимским?». Твердый ответ: «Томским». – «Святейший Владыко, я посвятил в Уфе 4 епископов, благословите их». «Бог благословит, хорошо сделали», – «Но если я Томский, благословите и для

[30] Н. П. Зимина, *«В изгнании и заточении сущий»: жизнь и служение епископа Трофима (Якобчука) (1869-1937),* с. 213.
[31] А. К. Галкин, *Кирилл (Васильев)* „Православная энциклопедия”, т. XXXIV, Москва 2014, с. 509.
[32] Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ, *«Я полюбил страдание...». Автобиография*, Москва 1996, с. 36.

Томска посвятить епископов?» – «Непременно, там много нужно архиереев». Форточка после этого быстро затворилась. Через 3 – 4 мин. Я подошел к тому же месту с одной казанской старушкой, форточка отворилась, Патриарх показался в форточке, подозвал меня пальцем к себе и быстро сказал: «Только посвящайте людей надежных, чтоб не были изменниками Св. Церкви». После этого Патриарх махнул на меня рукой и быстро скрылся…»[33]. Эту же историю с небольшим уточнением, что патриарх Тихон повелел епископу Андрею «ставить как можно больше епископов по Вашему усмотрению» приводит в своих показаниях святитель Лука (Войно-Ясенецкий) от 18 июня 1923, которые он дал следователю секретного отдела ГПУ[34].

Подобным же образом совершались архиерейские хиротонии в 1923-1925 гг. Наиболее известными епископами, получившими свои рукоположения в этот период, стали Руфин (Брехов), Антоний (Миловидов), Питирим (в схиме – Петр) (Ладыгин). Последний дожил до глубокой старости и по мнению некоторых исследователей, являлся последним катакомбным епископом с несомненной линией апостольского преемства[35], хиротонию которого в сан «епископа Ерамского» планировал еще свт. Тихон (Белавин) патриарх Московский[36]. По благословению Андрея (Ухтомского) епископами Болховским Даниилом (Троицким) и Суздальским Василием (Зуммером) 31 мая 1923 г. в сан епископа Барнаульского, викария Томской епархии был рукоположен и будущий святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Хиротония была совершена тайно в храме городка Педжикент, находящегося недалеко от Самарканда (Таджикистан), при закрытых дверях и без положенного к началу божественной литургии колокольного звона[37].

Конечно же, большинство этих рукоположений были совершены тайно. К сожалению, участники тех событий практически не оставили свидетельств о деталях хиротоний. Однако можно утверждать, что они совершались примерно так же, как описал сам родоначальник таких рукоположений – архиепископ Андрей (Ухтомский) в случае рукоположения им и епископом Руфином (Бреховым) епископа Климента (Логвинова), хиротония которого была совершена для беглопоповцев – старообрядцев, отвергающих Белокриницкую иерархию и в настоящее время входящих

---

[33] Цитируется по: Н. П. Зимина, *Стояние в вере: временная автокефалия Уфимской православной епархии в период заключения Святейшего Патриарха Тихона (ноябрь 1922 г. – август 1923 г.),* с. 100.

[34] В. А. Лисичкин, *Лука, врач возлюбленный*, Москва 2009, с. 128.

[35] См.: Схиепископ Петр (Ладыгин), *Непоколебимый столп Церкви Катакомбной (1866-1957 годы)*, публ., подг. текста, вступ. ст., сост., В. В. Шумило, С. В. Шумило, Глазов 2013, с. 86.

[36] Там же, с. 86, 89.

[37] Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ, *«Я полюбил страдание…». Автобиография*, с. 37, 38.

в юрисдикцию «Русской Древлеправославной Церкви». Примечательно, что уже упомянутые тут мистификаторы Сиверс и Крыжановский в своих материалах утверждали о существовании целой «климентовской» иерархии, тесно взаимодействующей с «андреевской» и якобы просуществовавшей до наших дней[38]. Благодаря ряду публикаций, проливших свет на жизненный путь епископа Климента, удалось полностью развеять миф об этой «иерархии»[39].

Возвращаясь к теме тайных рукоположений, приведем текст, написанный рукой архиепископа Андрея (Ухтомского), повествующий об архиерейской хиротонии епископа Климента, которая состоялась в молитвенном доме игумена Матфея (Трифонова) в г. Ашхабаде (г. Полторацк), месте ссылки Андрея (Ухтомского) 3 сентября 1925 года:

«После переговоров с еп. Руфином [Бреховым] я пошел на богослужение в общину отца Матфея, а епископ Руфин и архимандрит Климент [Логвинов] остались дома молиться по старообрядческим книгам.

Богослужение на другой день, 3 сентября, было назначено в три часа утра с тем расчетом, чтобы к 6 часам все окончить и в том же молитвенном доме дать возможность отцу Матфею [Трифонову] служить обычную литургию, конечно, на другом антиминсе. Такая предосторожность была вполне необходима, потому что никто из участников этого события нисколько не хотел немедленно отправиться на Соловки: мне лично всего неприятнее было подвергать опасности ареста будущего епископа Климента, которому предстояла большая свободная работа.

Так в три часа утра началось богослужение, с наречением архимандрита Климента в епископа «томских старообрядческих общин». После наречения архимандрит Климент стал совершать проскомидию, а еп. Руфин читал часы.

После часов архимандрит Климент читал свою епископскую присягу с осуждением ересей и с клятвенным обещанием служить св. Церкви до Страшного суда Господня.

Литургию начал я один до самой хиротонии, антиминс был при этом служении один из освященных в Теджене епископом Львом Нижнетагильским. Хиротония была совершена так, как она совершается в Греции и у старообрядцев – с троекратным обхождением вокруг Святого Престола (у наших православных это троекратное обхождение почему-то пропускается).

[38] Амвросий (граф фон Сиверс), архиепископ, *«Климентовская» иерархия И.П.Ц.,* „Русское Православие. Всероссийский Вестник И.П.Х”, нр. 5 (9), Санкт-Петербург 1997, с. 1-11.

[39] П. Бочков, *Биография епископа Климента (Логинова): от раскола к мифической «иерархии»,* „Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии”, нр. 4 (6), Пенза 2017, с. 16-23; В. В. Боченков, *Старообрядчество советской эпохи. Епископы Русской Православной Старообрядческой церкви,* Москва 2019, с. 215-227.

После хиротонии вновь хиротонисанный епископ стал кончать литургию, епископ Руфин всю литургию пел по древнему обиходу, а я и отец Матфей были в числе простых богомольцев. К шести часам утра богослужение кончилось, и мы все подписали заранее приготовленные документы. Около 6 часов утра мы все с соблюдением всякой осторожности возвращались домой, когда начинался прекрасный теплый асхабадский день.

Настроение у всех нас было воистину пасхальное. Мы даже не говорили между собою. Внутренняя радость была так велика, что мы сначала долго не могли начать связного разговора. Ведь совершилось, в конце концов, почти чудо. Совершилось великое событие, совершилась великая хиротония, которая могла (и может) начать собою целую эпоху в жизни православия. И все совершилось так свято, так благополучно, с таким молитвенным подъемом и так беспрепятственно среди всяких врагов, что явная милость Божия и благословение Божие как бы почили на этом деле. В девять часов утра мы уже простились с епископом Климентом, который чрез Краснозаводск направился обратно в Саратов, а вечером уехал из Асхабада и епископ Руфин – обратно в Сатку. Я опять остался в своей ссылке…»[40].

Исходя из данного текста, хорошо видно, что и эта хиротония совершалась вне православного храма и фактически – ночью, до восхода солнца. Кроме того, автор прямо свидетельствует об общих опасениях, исходящих от угрозы ареста и новых сроков ссылок и заключений. Помимо этого, в тексте имеется и свидетельство о том, что и в тех тревожных обстоятельствах угрозы ареста рукоположенным иерархам выдавались некие документы, очевидно – т.н. ставленые грамоты – о поставлении в сан епископа.

В период кризиса высшей церковной власти, случившийся после кончины святителя Московского Тихона в апреле 1925 г., архиепископ Андрей (Ухтомский) не признал полномочий Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского), которого считал человеком случайным, неспособным понимать реалии церковной жизни[41] и вновь перевел Уфимскую епархию на автокефальное положение. Как следствие этого, продолжились и тайные хиротонии. Так, например, в 1928 г. «по благословению епископа Андрея (Ухтомского) был рукоположен викарными епископами Нижегородским Питиримом (Ладыгиным)

[40] Андрей (Ухтомский), архиепископ, *История моего старообрядчества*, [в:] *Священномученик Архиепископ Уфимский Андрей (Ухтомский. Труды*, сост. Т. Сидаш, С. Сапожникова, Санкт-Петербург 2013, с. 723,724.

[41] Андрей (Ухтомский), архиепископ, *Из ответов, данных епископом Андреем на вопросы, предложенные ему на собрании благочинных 3 июля 1926 года,* [в:] *Священномученик Архиепископ Уфимский Андрей (Ухтомский). Труды*, сост. Т. Сидаш, С. Сапожникова, Санкт-Петербург 2013, с. 686.

и Саткинским Руфином (Бреховым) в с. Четверто-Петровское»[42] Иов (Афанасьев) (он же – уже упоминавшийся Иов (Гречишкин)). В том же году епископами Петром (Ладыгиным) и Иовом (Афанасьевым) по благословению архиеп. Андрея (Ухтомского) был рукоположен епископ Вениамин (Троицкий). 13 июля 1928 г. для окормления единоверцев, по благословению архиепископа Андрея (Ухтомского) епископами Вениамином (Троицким) и Руфином (Бреховым) был рукоположен архимандрит Стефан (Расторгуев) в «сан единоверческого епископа Иргинския области во граде Сатки Уральской области в храме Рождества Пресвятой Богородицы»[43], уже в 1929 г. перешедший к старообрядцам – беглопоповцам и ставший одним из основателей т.н. Новозыбковской иерархии, в настоящее время известной как «Русская Древлеправославная Церковь»[44]. В составе данной юрисдикции Стефан (Расторгуев) был канонизирован в 2007 г.[45]. В 1929 г. в г. Уфе для т.н. «иоаннитов», почитателей св. Иоанна Кронштадтского, был также рукоположен епископ. «Инициатором хиротонии был епископ Иов (Афанасьев), пригласивший в Уфу иеромонаха Агафангела (Садовскова)[46], который хотя и принадлежал к иоаннитскому движению, но, по всей видимости, не порывал с патриаршей Церковью. Епископ Иов возвел Агафангела в сан архимандрита, а затем был одним из участников его архиерейской хиротонии»[47]. Вторым иерархом иоаннитов являлся уже упомянутый выше епископ Нектарий с Кубани[48], «который проживал в станице Алексеевской (бывшего Майкопского отдела Кубанской области), где служил нелегально в домовой церкви, созданной ранее епископом Иовом. Епископ Нектарий приехал в Уфу в сопровождении своего клирика иеромонаха Илии. Хиротония состоялась 22 июня 1929 г. в молельне иоаннитов в доме В. Воронова»[49].

---

[42] Иов (Афанасьев Яков Иванович), [в:] *База данных „За Христа пострадавшие” Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.*, http://martyrs.pstbi.ru/bin/db.exe/koi/nm/?HYZ9EjxGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu6fe6U861Yc8qUsSmZcW0TeeuW66WWc8qiceXb8E*#XyCVeuWecCOce5sl

[43] М. Л. Зеленогорский, *Жизнь и труды архиепископа Андрея (князя Ухтомского),* с. 414.

[44] П. Бочков, С. Мишин, *Русская Древлеправославная Церковь* „Православная энциклопедия”, т. LX, Москва 2020, с. 516-521.

[45] *Деяния Освященного Собора Русской Древлеправославной Церкви, состоявшегося 4-9 мая 2007 г.*, „Древлеправославный календарь” 2008, Москва 2007, с. 130,131.

[46] «Агафангел [Андрей Митрофанович] Садовсков; (1882-1936). Родился в крестьянской семье, окончил ЦПШ. Во время I мировой войны был в австрийском плену. После возвращения из плена примкнул к иоаннитам. Организовал иоаннитскую коммуну в с. Вязовке Куриловского р-на Саратовского края (разгромлена в 1921). В 1925 рукоположен во иерея». См.: А. Г. Кравецкий, *Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом)*, Москва 2012, с. 270.

[47] Там же. с. 269, 270.

[48] Н. П. Зимина, *Иоанниты* „Православная энциклопедия”, т. XXV, Москва 2010, с. 138.

[49] Н. П. Зимина, *К вопросу об иоаннитском движении в Русской Православной Церкви и возникновении в конце 1920-х гг. катакомбного течения „архиепископа” Агафангела*

В 1933 г. епископами Вениамином (Троицким) и Руфином (Бреховым) был рукоположен епископ Варфоломей (Аттиков)[50]. Примечательно, что хиротония Варфоломея (Аттикова) потребовала дополнительного письменного подтверждения со стороны других епископов от 30 апреля 1933 г.[51]. Такое письменное согласие имеет подписи как самого епископа Андрея (Ухтомского) так и епископов Никиты и Лазаря[52] (предположительно епископы Никита (Делекторский)[53] и Лазарь (Любимов).

Хиротонии, совершенные после 1925 г. архиепископом Андреем и его ставленниками, вызвали некоторое смущение и в среде уфимских викариев. Одна часть из них во главе с епископом Иоанном (Поярковым) не признала «поставления во епископов архимандритов – Питирима, Антония Миловидова, иеромонаха Руфина и некоего Никона, совершенные епископом Андреем»[54].

Другая «часть уфимских клириков, получившая название «андреевского течения», считала все действия архиеп. Андрея каноничными и вслед за ним не признавала полномочий митр. сщмч. Петра (Полянского) как Местоблюстителя Патриаршего Престола и митр. Сергия (Страгородского) как Заместителя Патриаршего Местоблюстителя»[55].

Особенно в деле защиты политики и взглядов (как в управлении епархией, так и в вопросах, вязанных с старообрядчеством) был последовательным епископ Аввакум (Боровков). Как уже было указано выше, в декабре 1922 г. он был арестован, а уже 16 мая 1923 г. – приговорен к ссылке на 3 года с отбытием наказания в Коми-Зырянском крае[56]. По отбытии срока вернувшись в Уфу, в октябре 1927 г. он добился разрешения властей созвать в Уфе церковный собор, на котором изложил общие с епископом Андреем (Ухтомским) взгляды, выраженные в декларации[57], в которой, в частности, отверг обвинения об уклонении епископа

(Садовскова) „Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви”, вып. 4 (37), Москва 2010, с. 48.

[50] Н. П. Зимина, *Уфимская автокефальная епархия «непоминающих» андреевского течения: история, иерархия, ликвидация (1927-1938)*,„Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета”, нр. 23, Москва 2013, с. 206.

[51] М. Л. Зеленогорский, *Жизнь и труды архиепископа Андрея (князя Ухтомского),* с. 373.

[52] В. В. Лобанов, *Дело «епископа» Лазаря (архивные документы о преследованиях обновленческого духовенства в годы «Большого террора»)* „Русский исторический сборник”, выпуск II, Москва 2010, с. 241-254.

[53] М. Л. Зеленогорский, *Жизнь и труды архиепископа Андрея (князя Ухтомского),* с. 415.

[54] М. Л. Зеленогорский, *Жизнь и труды архиепископа Андрея (князя Ухтомского),* с. 155.

[55] А. В. Ефимов, *Вениамин (Троицкий)*, „Православная энциклопедия”, т. VII, Москва 2024, с. 651.

[56] Дамаскин (Орловский), игумен., *Аввакум (Боровков)*, с. 83.

[57] *«Я хочу принадлежать только Святой Церкви...»: Священномученик Андрей, архиепископ Уфимский. Труды, обращения, проповеди, письма, документы*, сост. И. И. Осипова, Л. Е. Сикорская, Москва 2012, с. 416.

Андрея в «беглопоповский» раскол и сравнил юрисдикцию митрополита Сергия (Страгородского) с «беззаконным центром» и «полуобновленчеством»[58], зараженную скрытой формой политического арианства, а следовательно ересью[59]. В соборе также присутствовали епископы Руфин (Брехов) и Антоний (Миловидов) «и несколько десятков священников, а епископ Питирим (Ладыгин) прислал свое приветствие и благословение»[60]. Епископ Аввакум (Боровков), во время нахождения на свободе, активно распространял послания архиепископа Андрея[61], используя это время для возможности служения и борьбы с теми, кто находился в расколе или не признавал над собой юрисдикции Ухтомского. В том же году он был вновь арестован и приговорен к 5 годам исправительно-трудовых лагерей, а его дело продолжили епископы Руфин, Вениамин и Питирим.

В этих условиях постоянных арестов и перемещений епископов, церковной неразберихи, экономической разрухи, коллективизации, тотального давления репрессивных органов советской власти и безбожной пропаганды население начинало менять свою ментальную окраску и отходить от традиционализма, мимикрируя под политическую идеологию и бытовые реалии. В результате наиболее твердые в вере фактически перешли к катакомбному служению, посещая богослужения тайно. Из их числа некоторое количество верующих были рукоположены в священный сан. Таких клириков, находящихся на нелегальном положении, тщательно выслеживали органы НКВД, после чего их ждали арест, заключение, ссылки, а затем и казнь.

В настоящее время известны десятки имен клириков, рукоположенных ставленниками архиепископа Андрея (Ухтомского). Так, например, в 1944 г. схиепископом Петром (Ладыгиным) был рукоположен иеромонах Мисаил (Томин)[62], он впоследствии воссоединился с Московским Патриархатом, (схиархимандрит, скончался в 2013 г.), иеромонах Михаил (Панченко) и иеромонах Тимофей, в конце 1940-х служившие тайно в г. Уфе[63]. В 1930 г. находясь в ссылке в Ульяновске, епископ Аввакум (Боровков) совершил несколько священнических рукоположений для

---

[58] *Декларация церковников-общинников,* [в:] *Священномученик Архиепископ Уфимский Андрей (Ухтомский). Труды*, сост. Т. Сидаш, С. Сапожникова, Санкт-Петербург 2013, с. 737.

[59] Там же, с. 745.

[60] *«Тайной церкви ревнитель». Епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы*, с. 36.

[61] *Декларация церковников-общинников,* с. 393, 737.

[62] *Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века*, Книга III, сост. Н. Стремский, Оренбург 2000, с. 210-221.

[63] *«Тайной церкви ревнитель». Епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы*, с. 306, 307.

поминавших его в качестве своего архиерея клириков из Чувашии[64]. Из них известны имена священников Александра Григорьева, Николая Краснова и Максима Архипова[65]. В Татарстане совершал служение тайный священник – ставленник епископа Аввакума (Боровкова) иерей Павел Мишуков[66] и т.д.

Пожалуй, одним из самых известных клириков, сумевших выжить во времена сталинских репрессий и хрущевских гонений, стал иеромонах Гурий (Павлов) (1906 – 1996), в конце жизни принявший архиерейское рукоположение в сан «епископа Казанского» в неканоническом старостильном «Бостонском синоде» в США[67]. Его монашеское пострижение и хиротонии в сан иеродиакона и иеромонаха совершил епископ Вениамин (Троицкий)[68], который управлял Уфимской епархией с весны 1928 года после ареста епископа Аввакума[69]. В 1930 г. епископ Вениамин тоже был арестован и отправлен в ссылку. С епископом Аввакумом (Боровковым) о. Гурий смог встретиться несколько раз в период 1930 г., посещая его в Ульяновске, но 8 сент. 1931 г. тройкой ОГПУ по Средневолжскому краю Боровков был приговорен к 10 годам заключения[70], которое отбывал в Беломорско-Балтийском лагере на строительстве печально знаменитого канала.

«В 1937 году все эти архиереи были обвинены в «организации контрреволюционной деятельности против советской власти» и приговорены к расстрелу: 4 сентября 1937 года после нескольких лет заключения в Ярославском политизоляторе был расстрелян архиепископ Андрей; 15 октября расстрелян отбывавший срок в концлагере епископ Аввакум; 16 апреля 1938 года расстрелян арестованный вместе со своими близкими в 1937 году в Мелекессе епископ Вениамин»[71]. Физическая гибель практически всех викариев Андрея (Ухтомского) и его самого не окончила историю передачи апостольского преемства в среде его последователей. Как уже упоминалось, все еще оставался в живых схиепископ

---

[64] *«Тайной церкви ревнитель». Епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы*, с. 52.

[65] Там же, с. 254-264.

[66] *Воин Христов верный и истинный. Тайный епископ ИПЦ Михаил (Ершов). Жизнеописание, письма и документы*, сост. И. В. Ильичев, Москва 2011, с. 154.

[67] П. Бочков, *Обзор неканонических православных юрисдикций XX-XXI вв*, т. 4: *Греческий старостильный раскол и производные от него неканонические юрисдикции: монография*, Санкт-Петербург 2018, с. 88-98.

[68] *«Тайной церкви ревнитель». Епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы*, с. 39, 40.

[69] *Священномученик Нектарий, епископ яранский. Его приходы и паства в Вятской губернии. Жизнеописания и документы*, сост. Л. Е. Сикорская, Москва 2016, с. 294.

[70] Н. Е. Стремский, *Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века.* Книга I, Саракташ 1998, с. 156.

[71] *«Тайной церкви ревнитель». Епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы*, с. 42.

Петр (Ладыгин) (скончался 7 февраля 1957 г. в г. Глазове, Удмуртия)[72] и некоторое количество священства, поставленного уфимскими викариями.

В одной из работ мистификаторов Крыжановского-Сиверса по истории катакомбного движения, упоминается и имя «тайного епископа Чистопольского» Михаила (Ершова)[73], оставившего своим последователям оригинальное учение и даже собственную иерархию[74]. Михаил (Ершов) принял тайный монашеский постриг в 1930 г.[75], а в 1933 г. рукоположение в сан иеродиакона и иеромонаха в г. Бирске от некоего тайного старца-архиерея по имени Петр[76]. Последний проживал в начале 1940-х гг. в Мелекессе и возможно был связан именем епископа Вениамина (Троицкого)[77]. Возраст архиерея, его имя и круг его связей наталкивают на мысль, что им мог являться схиепископ Петр (Ладыгин), однако эта версия требует подтверждения. В 1940 г., по данным из писем и материалов следственных дел Ершова, он был рукоположен неким тайным «архиепископом Иоанном» в сан епископа[78]. Не имея точных данных о личности этого иерарха, исследователь жизненного пути Михаила (Ершова), сам в прошлом епископ одной из неканонических групп[79] И.В. Ильичев, пишет, что рукоположившие Ершова «епископ Петр, либо архиепископ Иоанн входили в число «андреевских епископов», то есть тех, в рукоположении которых участвовал или сам архиепископ Андрей Уфимский (князь Ухтомский), или его викарии[80]». Этим предположениям также имеется ряд косвенных доказательств[81].

Подводя итог обзору тайных рукоположений архиепископа Андрея (Ухтомского) и дальнейших епископских и священнических хиротоний, ставших системой последовательной передачи апостольского преемства в условиях гонений и катакомбного существования Церкви, стоит отметить, что все исторические данные и свидетельства были использованы Амвросием (Сиверсом) и С. В. Крыжановским в 1990-х гг. для мистификации и создания собственной неканонической православной юрисдикции. С целью придания себе легитимности, прежде всего иерархической и идеологической преемственности, Сиверс и его последователи сумели

[72] *Катакомбы* „Русское Возрождение", нр. 20, Нью-Йорк-Москва-Париж 1982, с. 128.
[73] С. В. Крыжановский, *Кто есть кто в российских катакомбах. Историко-каноническая справка*, с. 102, 103.
[74] П. Бочков, *Обзор неканонических православных юрисдикций XX-XXI вв*, т. 5, с. 377-386.
[75] *Воин Христов верный и истинный. Тайный епископ ИПЦ Михаил (Ершов). Жизнеописание, письма и документы*, с. 38.
[76] *Воин Христов верный и истинный. Тайный епископ ИПЦ Михаил (Ершов). Жизнеописание, письма и документы*, с. 69.
[77] Там же, с. 119.
[78] Там же, с. 151.
[79] П. Бочков, *Обзор неканонических православных юрисдикций XX-XXI вв*, т. 5, с. 108-112.
[80] *Воин Христов верный и истинный. Тайный епископ ИПЦ Михаил (Ершов). Жизнеописание, письма и документы*, с. 153.
[81] Там же, с. 154-156.

внедрить в информационное пространство тех лет массу своих текстов, часть из которых попала и в исторические исследования. Сложивший с себя неканонический сан С. В. Крыжановский и в наше время продолжает радовать своих немногочисленных последователями подобными опусами[82]. Но лишь через годы кропотливой архивной работы, исторического анализа, действующего на принципах фундаментальной академической науки, проведенных такими исследователями как Н. П. Зимина, стал очевиден тот факт, что физически уничтоженный «андреевский» епископат практически не мог породить десятки тайных епископских хиротоний и дожить до начала XX века. Это, конечно, не исключает факт того, что такие редчайшие рукоположения все же случались, но в настоящее время историческая наука обладает лишь очень косвенными свидетельствами таких рукоположений. Память о таких клириках бережно сохраняется среди немногих оставшихся к настоящему времени последователей. Так, например, епископ Аввакум (Боровков) весьма почитается как среди последователей Гурия (Павлова), так и в неканонической «Украинской Автономной Истинно-Православной Церкви» «епископа Луцкого и Ковенского» Иова (Коновалюка)[83] в г. Ровно, в общине которого хранится антиминс, освященный епископом Аввакумом (Боровковым), и оригинал фотокарточки с подписью, сделанной рукой епископа Аввакума[84].

Тем не менее, соблазн эксплуатации образа тайного епископства, совершенного в условиях гонений, все еще велик. В среде неканонических религиозных организаций, возникших на постсоветском пространстве за последние 20-30 лет и претендующих на духовное и апостольское преемство от Катакомбной или Истинно-Православной Церкви, истории, связанные с такими лидерами церковной оппозиции, как митрополиты Иосиф (Петровых), Кирилл (Казанский), архиепископ Андрей (Ухтомский) или епископы Виктор (Островидов), Нектарий (Трезвинский)

---

[82] См.: С. В. Крыжановский, *Русская Зарубежная Церковь на стезях отступничества. Апостасия в РПЦЗ и исповеднический путь Катакомбной Церкви*, издание 2-е, Тилль 2020; С. В. Крыжановский, *Краткий очерк экклезиологических и юрисдикционных споров в Греческой Старостильной Церкви и их историческая связь с судьбами российского православия (1924-2000)*, издание 2-е, Тилль 2020; Л. Л. Гифес, С. В. Крыжановский, *Метастазы папизма в Восточной Православной Церкви и неудавшиеся попытки их преодоления. Византийский патриархизм, пентархиальная ересь, греческий этнофилетизм, русское никонианство, синодальный олигархизм, сергианство*, Till 2017; Л. Л. Гифес, С. В. Крыжановский, *«Муж двоедушен...». Митрополит Петр Крутицкий и вопрос законности его «местоблюстительских» полномочий*, Till 2018.

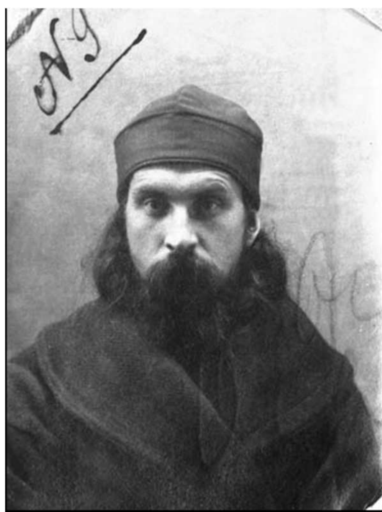
[83] П. Бочков, *Обзор неканонических православных юрисдикций XX-XXI вв*, т. 3: *Идейно-национальные расколы. Непризнанные национальные юрисдикции: монография*, издание 2-е, Санкт-Петербург 2018, с. 246-249.

[84] *Епископ Старо-Уфимский Аввакум (Боровков Григорий Антонович) 20.05.1892-15.10.1937,* Проект САНДАРМОХ. Возвращение имен, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=FcGxae0AUEs

и Иоасаф (Удалов) весьма востребованы. К ним постоянно возводят свое преемство группы, на самом деле очень отдаленно связанные с историческими катакомбниками. В наше относительно свободное для исследователя время еще предстоит сделать массу любопытных открытий в архивах и частных собраниях документов, и, возможно, церковно-историческая наука еще обогатится новыми именами реально существовавших тайных клириков эпохи гонений и фактами подлинного исповедничества и мученичества за имя Христа и Его дело.



Архиепископ Андрей (Ухтомский) и епископ Аввакум (Боровков)



Епископ Аввакум в ссылке в Зырянском крае. 1928 год



Памятная табличка на месте расстрела епископа Аввакума (Боровкова) вблизи станции Медвежья Гора в урочище Сандормох, Карелия, Россия



Схиепископ Петр (Ладыгин). 1950-е гг.

Библиография

Источники

Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти, 1917-1943, сост. М. Е. Губонин, Москва 1994.

Амвросий [Сиверс], архиепископ Готфский*, Материалы по истории Русской Катакомбной Церкви в XX веке*, Москва 2017.

Декларация церковников-общинников, [в:] *Священномученик Архиепископ Уфимский Андрей (Ухтомский). Труды*, сост. Т. Сидаш, С. Сапожникова*,* Санкт-Петербург 2013, с. 736-747.

Деяния Освященного Собора Русской Древлеправославной Церкви, состоявшегося 4-9 мая 2007 г. „Древлеправославный календарь" 2008, Москва 2007, с. 130, 131.

Епископ Старо-Уфимский Аввакум (Боровков Григорий Антонович) 20.05.1892-15.10.1937, 2023, https://www.youtube.com/watch?v=FcGxae0AUEs

Лобанов Вячеслав Викторович, *Дело «епископа» Лазаря (архивные документы о преследованиях обновленческого духовенства в годы «Большого террора»)* „Русский исторический сборник", выпуск II, Москва 2010, с. 241-254.

Послание Патриаршего Заместителя, митрополита Ярославского Агафангела [Преображенского] о вступлении его во временное управление Православной Русской Церковью (Ярославль), [в:] *Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти, 1917-1943,* сост. М. Е. Губонин, Москва 1994, с. 219-221.

Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Синода и соединенного присутствия Священного Синода и Высшего Церковного Совета о мероприятиях на случай прекращения своих церковно-административных функций от 07 (20).11.1920 г., нр. 362, [в:] *Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти, 1917-1943*, сост. М. Е. Губонин, Москва 1994.

Священномученик Нектарий, епископ яранский. Его приходы и паства в Вятской губернии. Жизнеописания и документы, сост. Л. Е. Сикорская, Москва 2016.

Священномученики Сергий, епископ Нарвский, Василий, епископ Каргопольский, Иларион, епископ Поречский. Тайное служение иосифлян. Жизнеописания и документы, сост. Л. Е. Сикорская, Москва 2009.

Схиепископ Петр (Ладыгин), *Непоколебимый столп Церкви Катакомбной (1866-1957 годы)*, публ., подг. текста, вступ. ст., сост., В. В. Шумило, С. В. Шумило, Глазов 2013.

«Тайной церкви ревнитель». Епископ Гурий Казанский и его сомолитвенники. Жизнеописания и документы, сост. Л. Е. Сикорская, Москва 2008.

«Я хочу принадлежать только Святой Церкви...»: Священномученик Андрей, архиепископ Уфимский. Труды, обращения, проповеди, письма, документы, сост. И. И. Осипова, Л. Е. Сикорская, Москва 2012.

Литература

Амвросий (граф фон Сиверс), архиепископ, *«Климентовская» иерархия И.П.Ц.,* „Русское Православие. Всероссийский Вестник И.П.Х”, нр. 5 (9), Санкт-Петербург 1997, с. 1-11.

Амвросий [Сиверс], архиепископ Готфский, *Тайные Соборы Тайной Церкви*, Москва 2015.

Андрей (Ухтомский), архиепископ*, История моего старообрядчества*, [в:] *Священномученик Архиепископ Уфимский Андрей (Ухтомский). Труды*, сост. Т. Сидаш, С. Сапожникова, Санкт-Петербург 2013, с. 723, 724.

Андрей (Ухтомский), архиепископ*, Из ответов, данных епископом Андреем на вопросы, предложенные ему на собрании благочинных 3 июля 1926 года,* [в:] *Священномученик Архиепископ Уфимский Андрей (Ухтомский). Труды*, сост. Т. Сидаш, С. Сапожникова, Санкт-Петербург 2013, с. 711-747.

Бовкало Александр Александрович, *Постановление 1919 года об увеличении числа епископов*, [в:] *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института. Материалы 1992-1996,* Москва 1996, с. 339-341.

Боченков Виктор Вячеславович, *Старообрядчество советской эпохи. Епископы Русской Православной Старообрядческой церкви,* Москва 2019, с. 215-227.

Бочков Павел свящ, Мишин Сергий, диак., *Русская Древлеправославная Церковь*, „Православная энциклопедия”, т. LX, Москва 2020, с. 516-521.

Бочков Павел, свящ. *Биография епископа Климента (Логинова): от раскола к мифической «иерархии»,* „Нива Господня. Вестник Пензенской Духовной Семинарии”, нр. 4 (6), Пенза 2017, с. 16-23.

Бочков Павел, свящ., *Обзор неканонических православных юрисдикций XX-XXI вв*, т. 3: *Идейно-национальные расколы. Непризнанные национальные юрисдикции: монография*, издание 2-е, Санкт-Петербург 2018, с. 246-249.

Бочков Павел, свящ., *Обзор неканонических православных юрисдикций XX-XXI вв*, т. 4: *Греческий старостильный раскол и производные от него неканонические юрисдикции: монография*, Санкт-Петербург 2018, с. 88-98.

Бочков Павел, свящ. *Обзор неканонических православных юрисдикций XX-XXI вв*, т. 5: *Дисциплинарно-психологические расколы: монография*, Санкт-Петербург 2020, с. 139-180.

Воин Христов верный и истинный. Тайный епископ ИПЦ Михаил (Ершов). Жизнеописание, письма и документы, сост. И. В. Ильичев, Москва 2011.

Галкин Алекса́ндр Константи́нович, *Кирилл (Васильев)* „Православная энциклопедия”, т. XXXIV, Москва 2014, с. 508-510.

Гифес Л. Л., *«Муж двоедушен…». Митрополит Петр Крутицкий и вопрос законности его «местоблюстительских» полномочий*, Till 2018.

Гифес Л. Л., *Метастазы папизма в Восточной Православной Церкви и неудавшиеся попытки их преодоления. Византийский патриархизм, пентархиальная ересь, греческий этнофилетизм, русское никонианство, синодальный олигархизм, сергианство*, Till 2017.

Гумеров Афанасий, *Житие Преосвященного Аввакума, Епископа Староуфимского (1892-1937),* Православие.Ru [Электронный ресурс], 2023: http://www.pravoslavie.ru/put/040220141101.htm.

Дамаскин (Орловский), игумен, *Аввакум (Боровков)* „Православная энциклопедия», т. I, Москва 2000, с. 83.

Душу не погублю. Исповедники и осведомители в документах и о методах агентурной работы, сост., предисловие В. А. Королева, Москва 2001, с. 45-53.

Ефимов Александр Викторович, *Вениамин (Троицкий)* „Православная энциклопедия", т. VII, Москва 2024, с. 650-652.

Зеленогорский Михаил Л., *Жизнь и труды архиепископа Андрея (князя Ухтомского),* Москва 2011.

Зимина Нина Павловна, *Викарии Уфимской епархии 1920-х годов: священномученик епископ Вениамин (Троицкий; 1901-1937),* [в:] *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института: Материалы 2004 г.*, Москва 2004, с. 330-336.

Зимина Нина Павловна, *Давлекановское викариатство Уфимской епархии,* „Православная энциклопедия", т. XIII, Москва 2007, с. 609-611.

Зимина Нина Павловна, *Иоанниты* „Православная энциклопедия", т. XXV, Москва 2010, с. 127-139.

Зимина Нина Павловна, *К вопросу об иоаннитском движении в Русской Православной Церкви и возникновении в конце 1920-х гг. катакомбного течения „архиепископа" Агафангела (Садовскова)* „Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви", вып. 4 (37), Москва 2010, с. 28-54.

Зимина Нина Павловна, *Путь на Голгофу,* т. I, *Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского*, Москва 2005.

Зимина Нина Павловна, *Преосвященный Серафим (Афанасьев) и борьба с обновленчеством в Уфимской епархии в 1922-1928 гг.* „Церковно-исторический вестник", Москва 2004, с. 160-182.

Зимина Нина Павловна, *Викарии Уфимской епархии 1920-х годов: священномученик епископ Вениамин (Троицкий; 1901-1937),* [в:] *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института: Материалы 2004 г.*, Москва 2004, с. 330-336.

Зимина Нина Павловна, *«В изгнании и заточении сущий»: жизнь и служение епископа Трофима (Якобчука) (1869-1937),* [в:] *Мученики и исповедники Оренбургской епархии,* книга V, Саракташ 2014, с. 195-236.

Зимина Нина Павловна, *Нижегородской слободы града Уфы викариатство*, „Православная энциклопедия", т. XLIX, Москва 2018, с. 349-351.

Зимина Нина Павловна, *Стояние в вере: временная автокефалия Уфимской православной епархии в период заключения Святейшего Патриарха Тихона (ноябрь 1922 г. – август 1923 г.)* „Вестник ПСТГУ". Серия II. История, История Русской Православной Церкви, Вып. 3 (24), Москва 2007, с. 77-117.

Зимина Нина Павловна, *Уфимская автокефальная епархия «непоминающих» андреевского течения: история, иерархия, ликвидация (1927-1938),* [в:] „Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета", нр. 23, Москва 2013, с. 196-208.

Іоанна, монахиня, *Исповеднический путь владыки Феодора* „Православная жизнь", Jordanville: Holy Trinity Monastery, нр. 9 (549) сентябрь 1995, с. 1-29.

Иов (Афанасьев Яков Иванович), [в:] *База данных „За Христа пострадавшие" Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в.*, http://martyrs.pstbi.ru/bin/db.exe/koi/

nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu6fe6U861Yc8qUsSmZcW0TeeuW66 WWc8qiceXb8E*#XyCVeuWecCOce5sl

Катакомбы, „Русское Возрождение”, нр. 20, Нью-Йорк-Москва-Париж 1982, с. 125-146.

Косик О́льга Влади́мировна, *Голоса из России. Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР. 1920-е-начало 1930-х годов*, Москва 2013.

Кравецкий Алекса́ндр Генна́дьевич, *Церковная миссия в эпоху перемен (между проповедью и диалогом)*, Москва 2012.

Крыжановский Сергей В., игум., *Кто есть кто в российских катакомбах. Историко-каноническая справка*, Санкт-Петербург 1999.

Крыжановский Сергей В., *Краткий очерк экклезиологических и юрисдикционных споров в Греческой Старостильной Церкви и их историческая связь* с *судьбами российского православия (1924-2000)*, издание 2-е, Тилль 2020.

Крыжановский Сергей В., *Русская Зарубежная Церковь на стезях отступничества. Апостасия в РПЦЗ и исповеднический путь Катакомбной Церкви*, издание 2-е, Тилль 2020.

Лисичкин Владимир Александрович, *Лука, врач возлюбленный*, Москва 2009.

Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ, *«Я полюбил страдание...». Автобиография*, Москва 1996.

Мазырин Александр, *Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х – 1930-х годах*, научн. ред. прот. Владимир Воробьёв, Москва 2006, с. 45-47.

Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века, книга III, сост. Н. Стремский, Оренбург 2000, с. 210-221.

Осипова Ирина Ивановна, *«Сквозь огнь мучений и воды слез...». Гонения на Истинно-Православную Церковь. По материалам следственных и лагерных дел заключенных*, Москва 1998.

Проценко Павел Григорьевич, *Миф об Истинной Церкви* „Вестник русского христианского движения”, нр. 179, Париж – Нью-Йорк – Москва 1998, с. 137-150.

«Слава Богу за скорбь и за радость!» в 2 ч., книга памяти. сост. И. В. Ильичев,. Москва 2020.

Стремский Николай Евгеньевич, свящ. *Мученики и исповедники Оренбургской епархии XX века*, книга I, Саракташ 1998.

Татіана, *Священномученик Иерофей (Афоник) и священномученики на Вологодчине*, «Православная жизнь”, нр. 2 (554) февраль 1996, Jordanville: Holy Trinity Monastery 1996, с. 10-18.

СВЯТЛАНА СІЛАВА

Да пытання падрыхтоўкі святароў ў Мінскай духоўнай семінарыі (1947 – кан. 50-х гг. XX ст.)

Słowa kluczowe: seminarium duchowne, Żyrowice, seminarzyści, Białoruś Radziecka

Keywords: Theological seminary, Zhirovichi, seminarians, Soviet Belarus

Streszczenie

Problem kształcenia kapłańskiego w Mińskim Seminarium Duchownym (1947 – koniec lat 50. XX wieku)

Jednym z ważnych problemów Kościoła prawosławnego po II wojnie światowej był brak duchownych. Ponowne otwarcie w 1947 roku Mińskiego Seminarium Duchownego w Żyrowicach miało rozwiązać ten problem. Od pierwszych dni kadra pedagogiczna i seminarzyści borykali się z trudnościami materialnymi. Kształcenie przyszłych księży łączyło studiowanie dyscyplin teologicznych z ich adaptacją do społeczeństwa Białorusi Radzieckiej.

Abstract

To the question of priestly training at Minsk Theological Seminary (1947 – end of 50s of the XX century)

One of the serious problems of the Orthodox Church after the Second World War was the shortage of priests. The reopening of the Minsk Theological Seminary in Zhirovichi in 1947 was supposed to solve this problem. From the first days the pedagogical staff and seminarians faced material difficulties. Training of future priests combined the study of theological disciplines and their adaptation in the society of Soviet Belarus.

[1] Святлана Сілава, кандыдат гістарычных навук, дацэнт, Гродна. Svetlana Silova. Candidate of Historical Sciences. Associate Professor, Grodno.

Пасля вызвалення тэрыторыі Беларусі ў ліпені 1944 г. большасць адкрытых летам 1941 – ліпені 1944 г. працягвалі дзейнічаць. Гэта было адным з вонкавых праяў змянення адносін савецкай дзяржавы да Праваслаўнай царквы ў СССР, якія пачаліся ў 1943 г. В БССР было зарэгістравана 1044 цэркваў. Да 1953 г. колькасць дзеючых праваслаўных цэркваў у Беларусі скарацілася да 957. У іх праходзілі служэнне 724 святара і 58 дыяканаў[2]. Адчуваўся недахоп кадраў святароў.

У 1947 г. было вырашана, што на базе багаслоўска-пастырскіх курсаў, якія працавалі на базе Жыровіцкага манастыра будзе адкрыта духоўная семінарыя з поўным курсам навучання. Па распараджэнні кіруючага архірэя архіепіскапа Мінскага і Беларускага Васіля (Ратмірава) упраўленне прымала ў семінарыю асоб, залічаных туды самім архіепіскапам. Яго канцылярыя сама рассылала абвесткі аб прыёме. Было пададзена 81 заяў, залічана было 17 чалавек.

На 1 сакавіка 1947 года семінарыя складалася з 1-га і 2-га класа. Сярод першых слухачоў было сем чалавек. Гэта былі мужчыны да 30 гадоў, тры мелі ўзрост звыш 60 гадоў[3]. Самым маладым слухачом Мінскай духоўнай семінарыі стаў К. Я. Скурат, якому на момант залічэння споўнілася 18 гадоў. Да паступлення яго рыхтаваў святар д. Тумілавічы Міхаіл Уляхін. Канстанцін Яфімавіч прыслугоўваў у царкве, затым святар запрашаў яго да сябе дадому, частаваў яго гарбатай і даваў яму заданне. Пасля некалькіх месяцаў падрыхтоўкі а. Міхаіл накіраваў маладога чалавека да Докшыцкага благачыннага протаіерэя Мікалая Пляшчынскага, які мог даць яму рэкамендацыю для паступлення ў семінарыю. А. Міхаіл ўважліва распытаў маладога чалавека пра яго жыццё, родных, знаёмых, праэкзаменаваў Канстанціна Яфімавіча і толькі пасля гэтага даў рэкамендацыю для паступлення. Падобны шлях праходзілі практычна ўсе абітурыенты, якія прынялі рашэнне паступіць у духоўную семінарыю. Так, разам з Канстанцінам Скуратам рэкамендацыю ў а. Мікалая атрымаў Іосіф Гапанёнак. Дабіраліся абітурыенты да Жыровіч самастойна, што ва ўмовах пасляваеннай Беларусі было зрабіць дастаткова няпроста. Так Канстанцін Скурат, Іосіф Гапанёнак і Іван Камінскі садзіліся ў цягнік на станцыі Порплішчы, дзе цягнік не спыняўся, а толькі прытармажваў і маладым людзям прыйшлося ўскокваць на падножку цягніка на хаду.

Здаваць экзамены прыехала больш за дзвесце чалавек. Замест аднаго класа было сфармавана два паралельных (было прынята 67 чалавек). Гэта быў самы вялікі набор у семінарыі з моманту аднаўлення яе дзейнасці да закрыцця. Адак, спаваздачы ўтрымоўваюць іншую статыстыку.

[2] Ф. Кривонос, *Белорусская Православная Церковь в XX столетии,* Минск 2008, с. 87.
[3] Нацыянальны архіў Рэспулікі Беларусь (НАРБ), ф.951, воп. 1, спр. 2, арк. 14, 14 аб.

Пры паступленні абітурыенты трымалі экзамен па веданню Старога і Новага Запавету, дэманстравалі веданне малітваў і царкоўнага спеваў. Для вызначэння ўзроўню пісьменнасці асобна здавалі ізлажэнне.

Па успамінах К.Е. Скурата: "Памятаю сам экзамен… Заходзілі ў нейкую вялікую аўдыторыю, дзе за сталамі сядзела некалькі чалавек. Пыталі ўсё – і чытанне, і малітвы, і спевы. Ніякіх іншых сустрэч як быццам не было, але пыталі доўга, старанна. Мяне папрасілі прачытаць на памяць трапары дванадзясятых святаў, расказаць гісторыю свята Божага Нараджэння Найсвятой Багародзіцы і праспяваць гаму. Гісторыю свята я расказваў доўга, дэталёва. Мяне ніхто не перабіваў, не выпраўляў"[4].

Першы рэктар семінарыі ігумен Леанід (Бондар) так ахарактарызаваў прэтэндэнтаў: "што ж тычыцца агульнай іх прыдатнасці як вучняў багаслоўскай школы, пры меркаваньні пра гэта і вынікаючых адсюль поспехаў трэба мець на ўвазе іх дыферэнцыяцыю па ўзросце з перавагай старэючага (калі тупее і памяць, і ўспрымаючыя здольнасці), у асноўным адукацыйны ўзровень, з іх працяглым адрывам ад усякай навукі і іх разнастайныя прафесіі і заняткі, якія мала маюць агульнага з багаслоўскай падрыхтоўкай"[5].

У 1952 г. педагагічны савет Мінскай духоўнай семінарыі прыняў рашэнне аб тым, што пры прыёме вучняў (пры падачы прашэнняў аб прыёме ў семінарыю) неабходна запытваць водгукі аб іх ад правячых тых епархій, да якіх належаць дадзеныя асобы, якія жадаюць паступіць у семінарыю. Кіруючыя епіскапы мелі магчымасць атрымліваць аб жадаючых паступаць у семінарыю звесткі ад іх прыходскіх святароў. У канцы 1952 г. было прынята канчатковае рашэнне, што без характарыстык кіруючых архірэяў не прымаць дакументы ў абітурыентаў пры паступленні ў семінарыю[6].

Падрыхтоўка праваслаўных святароў у семінарыі праходзіла паводле "Статута праваслаўных духоўных семінарый" і насіла сістэмны характар. Увесь уклад семінарыі быў падпарадкаваны не толькі вывучэнню тэалагічных дысцыплін, але і падрыхтоўцы да будучага служэння на прыходзе. Выхаваўчая работа ўключала ў сябе уласна выхаваўча-адаптацыйную працу і палітычнае выхаванне ў духу савецкага патрыятызму.

Жыццё семінарыстаў было рэгламентавана. Навучальны год пачынаўся з урачыстага набажэнства ў саслужэнні ўсяго наяўнага семінарскага духавенства. Пасля яго інспектар семінарыі зачытваў выхаванцам Правілы ўнутранага распарадку. Затым праходзіў медыцынскі агляд вучняў, якія вярнуліся з летніх канікул. Пасля абеду слухачам выдавалі навучальныя

[4] К. Е. Скурат, *Антология семинарской жизни. С 1947 года… и раньше*, т. 2, вып. 3, нр. 43, Сергиев Посад 1999 (2000), с. 18.
[5] НАРБ, ф. 951, воп. 1, спр. 11, арк.14 аб.
[6] Дзяржаўны архіў Гродзенскай вобласці (ДАГв), ф. 478, воп. 1, спр. 55, арк. 6,7.

дапаможнікі і касцюмы (у першы гады існавання семінарыі слухачы аб вопратцы клапаціліся самі). На наступны дзень пачыналіся заняткі[7].

Заняткі былі пастаянныя, выключаючы дзяржаўныя і царкоўныя святы, калядных вакацый, дзён нарыхтоўкі дроў, першага тыдня Вялікага посту (калі слухачы гавелі)[8].

Навучальны год дзяліўся на тры часткі: першая трэць заканчвалася 7 лістапада, гэта значыць да дня Кастрычніцкай рэвалюцыі. Другая трэцць заканчвалася перад Новым годам, а апошняя – ахоплівала ўвесь час ад калядных канікул да Страснога тыдня.

Навучальны працэс у семінарыі ў канцы 40-х-пачатку 50-х гг. XX ст. быў спалучаны з цяжкасцямі. Гэта, перш за ўсё, бытавыя праблемы (адсутнасць электрычнасці і нармальных умоў для правядзення навучальнага працэсу) і востры недахоп вучэбна-метадычных матэрыялаў.

Пропускі заняткаў у першыя гады працы былі звязаныя з тым, што семінарыя не мела тэхнічнага і абслуговага персаналу, загадчыка гаспадаркі. Гэтыя функцыі выконвалі семінарысты. Яны гаспадарчыя пытанні, ездзілі ў г. Слонім для атаварвання картак. Утрыманне ў чысціні класаў, інтэрнаты таксама складала абавязак слухачоў: яны насілі ваду, тапілі печы, нарыхтоўвалі дровы. Штодня прызначаліся дзяжурныя па кухні, калідорны, два па інтэрнатах і класах. Штотыдзень у суботу была генеральная ўборка. З лютага 1947 года слухачоў сталі патроху разгружаць[9].

Падручнікі па асноўных дысцыплінах практычна адсутнічалі. Вялікая ўвага ў семінарыі надавалася самастойнай працы. Слухачам было неабходна падрыхтавацца да шасці ўрокаў кожны дзень. Выкладчыкі задавалі шмат. Пры адсутнасці падручнікаў некаторыя выкладчыкі дыктавалі павольна, каб слухачы маглі запісаць, іншыя рабілі ўпор на самастойную працу. Напрыклад, слухач Канстанцін Скурат ў слова ў слоў перапісаў Катэхізіс свяціцеля Філарэта.

З моманту паступлення ў семінарыю да яе заканчэння семінарысты незалежна ад іх сацыяльнага паходжання, узросту, узроўню адукацыі стваралі адзіную групу слухачоў (ці як паказваецца ў справаздачах педагагічных саветаў, навучэнцаў). Усе яны жылі па аднолькавым распарадку дня, які быў зацверджаны ў 1947 г. У 7.00 слухачоў семінарыі будзілі званком, ў 7.30 пачыналася абедня, у 08.40 – сняданак, з 09.00 па 13.10 ішлі ўрокі. Да 14.40 у слухачоў быў вольны час, у 15.00 – абед. Пасля абеду да 21.00 быў час падрыхтоўкі ўрокаў. Вячэра быў даволі позна ў 21.00. У 21.30 ішла Вячэрняя малітва, у 23.00 – адыход да сну. Па аўторках і чацвяргах адбываліся спеўкі па падрыхтоўцы набажэнстваў[10].

---

[7] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 63, арк. 23.
[8] НАРБ, ф. 951, воп. 1, спр. 10, арк. 14 аб.
[9] Там жа, арк. 15.
[10] НАРБ, ф. 951, воп. 1, спр. 14. Т. 2., арк. 7.

Затым правілы ўнутранага распарадку былі скарэктаваныя. Ранішняя малітва пачыналася ў 07.30, пасля ў 08.00 быў сняданак. Урокі ішлі з 09.00 па 14.10. Быў уведзены другі сняданак з 11.25 па 11.45. Вольны час для навучэнцаў быў пасля абеду з 15.00 да 17.00. Асобна быў выдзелены час для выканання класных заданняў (з 17.00 да 20.30). З 20.30 да 21.00 была вячэра, у 21.00 пачыналася вячэрняя малітва. З 21.30 да 23.00 – час для арганізацыйных заняткаў у класных пакоях і чытальнай зале. У 23.00 слухачы адыходзілі да сну[11]. У нядзельныя і святочныя дні пад'ём рабіўся пазней. Пасля арганізаванага абавязковага наведвання храма і прыняцця абеду, навучэнцам дазвалялася выкарыстоўваць гадзіны вольнага часу выключна па ўласным меркаванні.

Выконвалі слухачы і паслушэнства. У першыя гады працы семінарыі навучэнцы самі рабілі ўборку, нарыхтоўвалі дровы. Для нарыхтоўкі дроў нават быў зменены рэжым дня: заняткі пераносіліся на другую палову дня, першая палова была прысвечана нарыхтоўцы дроў. Дапамагалі слухачы і на кухні. Паколькі кухонных рабочых у першае дзесяцігоддзе поле адкрыцця таксама не было.

Семінарысты не маглі без дазволу (блаславення рэктара семінарыі) выйсці за межы Жыровіцкага манастыра.

Як успамінаў В. К. Антонік: "парадак і дысцыпліна ў семінарыі скла-ліся не адразу, гэта быў вынік працы не аднаго года і не аднаго чалавека. У гэтым дачыненні шмат папрацаваў у сваю бытнасць інспектарам цяперашні Мітрапаліт Арэнбургскі Высокапраасвяшчэннейшы Лявонцій (Бондар). Гэта было яшчэ да майго прызыву ў войска ў 1954 г., тады яшчэ не было новага семінарскага корпуса, і мы сілкаваліся ў брацкай трапезнай. Было цесна, душна ... вось хтосьці за сталом загаварыў ... Бацька інспектар, а ён няўхільна прысутнічаў за трапезай, ужо тут як тут: нахіліўшыся над "парушальнікам спакою", нічога не кажучы, напружана слухае хвіліну–другую, потым, як бы не давяраючы аднаму вуха, пава-рочваецца іншым і зноў слухае, нахіліўшыся яшчэ ніжэй. Пры гэтым парушальнік не тое што казаць, нават жаваць пераставаў"[12].

У такой сітуацыі ізаляванай групы слухачы знаходзіся практычна ўвесь навучальны год за выключэннем зімовых і летніх канікулаў. Перад адпраўкай да дому семінарыстам нагадвалася пра адказнасць за іх паводзіны дома, паказвалася, што яны не могуць сябе паводзіць у пэўных момантах так, як паводзяць сябе свецкія людзі іх узросту, а павінны дэманстраваць паводзіны будучага святара. Абавязковай умовай знахо-джанне на вакацыях было прыслугоўванне ў царкве. Пры вяртанні з канікул з семінарыстамі праходзілі гутаркі аб іх паводзінах на вакацыях.

[11] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 56, арк. 27.
[12] В. К. Антоник, *Воспоминания* „Ступени", нр. 1 (2) 2001, с. 9.

У вучэбны час адпачынак для паездкі да родных прадстаўляўся слухачам у выключных выпадках па правільна афармленых тэлеграфных выкліках.

Ізаляванасць семінарыстаў ад знешняга свету была звычайнай практыкай для духоўных навучальных устаноў, якая склалася гістарычна. Для пераадолення гэтай ізаляцыі ў семінарыі праводзіліся гутаркі аб палітычнай і эканамічнай сітуацыі ў СССР і свеце, слухачы выпісвалі газеты, слухалі ў адведзены час радыё, глядзелі дакументальныя і мастацкія фільмы. Для семінарыстаў, якія мелі святарскі сан, кіно дэманстравалася ў будынку семінарыі, астатнія хадзілі ў Дом культуры м. Жыровічы.

Асобную групу слухачоў складалі богаслужбовыя групы. Яны фармаваліся інспектарам семінарыі сумесна з выкладчыкамі царкоўнага статута (А.Я. Яблонскі), царкоўна–славянскай мовы (М.П. Свірыдаў) і царкоўнага спеваў (В.Дз. Пігулеўскі). Групы дзейнічалі пастаянна, але ўдзельнікі ў іх не былі сталымі. Дадзеныя групы фармаваліся так, каб кожны семінарыст быў уключаны ў групу не радзей трох разоў у месяц. Кожная з іх узначальвалася уставнікам з членаў групы і мела свайго рэгента. Зменлівасць членства ў групе давала семінарыстам практыку камунікацыі ў богаслужбных практыках, як са свяшчэнна–царкоўнаслужыцелямі, так і з навучэнцамі розных курсаў. Спісы богаслужбовых груп загадзя вывешвалася. Гэта рабілася для таго, каб слухачы маглі спланаваць свой графік самастойнай працы. Яны знаходзіліся ў храме ў невучэбны час з 15.00 да 17.00 і з 21.20 да 23.00. Галоўная мэта дзейнасці богаслужбовых груп складалася ў практычнай падрыхтоўцы слухачоў да служэння ў храме. Кожная такая група прымалі ўдзел у здзяйсненні літургіі. Кантроль за дзейнасцю богаслужбовых груп вёў інспектар семінарыі.

Аналіз справаздач Мінскай духоўнай семінарыі за дзесяць гадоў дзейнасці (з 1947/1948 па 1957/1958 навучальных гадоў) дазваляе прасачыць дынаміку змянення ўзроставага дыяпазону навучэнцаў семінарыі. У 1953/54 навучальным годзе з 20-ці слухачоў 10 былі мужчынамі ад 21 да 30 гадоў, у 1954/1955 нав. годзе іх было 45 з 58. У 1956/1957 нав. годзе сярод слухачоў з'яўляюцца маладыя людзі ад 18 да 21 года (54 чалавека). У наступным навучальным годзе на першы курс былі залічаны 80 чалавек ва ўзросце ад 18 да 21 года. Неабходна, на наш погляд, вылучыць 1956/1957 навучальны год, калі сярод 129 слухачоў было 54 чалавека ва ўзросце ад 18 да 21 гадоў і 55 ва ўзросце ад 21 да 30 гадоў. Астатнія ўзроставыя групы (ад 30 да 60 гадоў) у гэтым навучальным годзе прадстаўлялі 20 чалавек [Табліца 1].

Табліца 1. Слухачы Мінскай Духоўнай семінарыі па ўзросту за 1947-1958 гг.[13]

Вучэбны год	ад 18 да 20 гадоў	ад 21 да 30 гадоў	ад 31 да 40 гадоў	ад 41 да 50 гадоў	ад 51 да 60 гадоў	звыш 60 гадоў
1947/1948			7	3	3	3
1953/1954		10	4	5	1	
1954/1955		45	10	2	1	
1956/1957	54	55	16	3	1	
1957/1958	80	93	15	2	1	

Па нацыянальнасці сярод семінарыстаў пераважалі беларусы. Так у 1957 навучальным годзе яны складалі 93-95% ад усіх слухачоў. Другой па колькасці нацыянальнай групай былі рускія. У 1958 г. яны складалі 11% ад усіх слухачоў. Гэта б самы высокі паказчык за першае дзесяцігоддзе працы семінарыі з 1947 г. [Табліца 2].

Табліца 2. Слухачы Мінскай духоўнай семінарыі па нацыянальнасцям за 1947-1958 гг. [14]

	1947	1953	1954	1955	1956	1957	1958
Беларусы			109	97	123	154	106
Рускія		5	6	6	4	8	15
Украінцы		1	-	1	2	3	9
Мардзвіны							1

З кожным наборам павышаўся ўзровень адукацыі будучых семінарыстаў. У 1947 г. з 17 слухачоў 16 мелі ніжэйшую і няскончаную сярэднюю адукацыю, адзін чалавек меў ніжэйшую багаслоўскую адукацыю. Аж да 1958 года сярод семінарыстаў былі тыя, хто атрымаў хатнюю, рамесную адукацыю, вучыўся да паступлення да шасці класаў. Разам з тым, іх удзельная вага пастаянна зніжалася. Так у 1953/54 навучальным годзе колькасць слухачоў семінарыі, якія мелі адукацыю шэсць класаў і ніжэй складала 18%, то ў 1956/1957 навучальным годзе іх было 14%, у 1957/1958 навучальным годзе – 10% ад усіх семінарыстаў. У 1953 годзе сярод слухачоў пераважалі людзі з адукацыяй сем класаў і вышэй: так у 1953/1954 навучальным годзе іх быў 81%, у 1954/1955 нав. годзе – 85%, у 1955/56 нав. годзе – 81%, у 1956/1957 нав. годзе – 85%, у 1957/1958 нав. годзе – 90%. Разам з тым, павялічваецца колькасць семінарыстаў, якія скончылі 9 і 10 класаў [Табліца 3].

[13] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 55, арк. 18, 19.
[14] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 56, арк. 11, 32, 33, 34, 49.

Табліца 3. Слухачы па ўзроўню адукацыі за 1947-1959 гг. на момант паступлення ў семінарыю[15]

	ніжэйшая	незакончанная сярэдняя	сярэдня	незакончанная вышэйшая	вышэйшая	ніжэйшая багаслоўская	хатняя	рамесная	2 класа	4 класа	5 класаў	6 класаў	7 класаў	8 класаў	9 класаў	10 класаў	Усяго
1947/1948	8	8				1											17
1953/1954										6	4	7	52	8	4	11	92
1954/1955										7	3	7	70	9	5	14	115
1955/1956							1		1	4	4	9	52	12	6	15	104
1956/1957							1		1	6	1	10	65	14	5	26	129
1957/1958							1	1	1	6	1	8	81	15	7	46	165

Па сацыяльнаму паходжанню сярод слухачоў пераважалі выхадцы з сялян. Выключэннем з'яўляеца 1955/1956 навучальны год, калі колькасць выхадцаў з рабочых і сялян было аднолькавым – па 35 чалавек. У іншыя гады сітуацыя выглядала наступным чынам: у 1947 г. выхадцам з сялян быў толькі адзін семінарыст (ён быў селянінам-аднаасобнікам). У 1953, 1954 гг. выхадцы з сялян складалі 67%, у 1954 г. – 33%, у 1956 г. – 69%, у 1957 г. – 70%. Варта звярнуць увагу на тое, што колькасць семінарыстаў–выхадцаў з духавенства было прадстаўлена нераўнамерна па гадах. Так у 1947 г. такіх слухачоў было 41%, у 1953, 1954 г. – 22%, 1955 г. – усяго 6%, у 1956 г. – 19%, у 1931 г. – 18% [Табліца 4].

Табліца 4. Слухачы Мінскай духоўнай семінарыі па сацыяльнаму паходжанню за 1947-1957 гг. на момант паступлення ў семінарыю[16]

	1947	**1953**	**1954**	**1955**	**1956**	**1957**
Дэмабілізаваныя	2			2		
З духавенства	7	21	26	6	25	31
З сялян-аднаасаобнікаў	1					
З рабочых	1	5	9	35	13	17
Са служачых	3	4	3	7	1	2
З навучэнцаў				26		
З сялян		62	77	35	90	115
Пенсіянеры	3					

[15]ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 60 в, арк. 18-22.
[16] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 60 в, арк. 6, 7, 23, 25, 26, 70.

Пасля паступлення ў семінарыю слухачоў выклікалі на “размовы”. Як піша К.Е. Скурат: “куды, навошта? – ніхто нічога не казаў, выконвалася нейкае магільнае маўчанне. Ішлі па выкліку рана раніцай, а вярталіся позным вечарам. Вярталіся ў страшным стане – стомленыя, змучаныя, як быццам за адзін дзень пастарэлыя на некалькі гадоў... Змянялася і паводзіны студэнтаў – неяк замыкаліся, ішлі ў сябе; знікала ў іх ранейшая жвавасць, жарты, нават усмешкі. Што адбывалася – заставалася таямніцай. Паступова мы сталі здагадвацца, але ад гэтага рабілася яшчэ страшней. Тым не менш, я не помню выпадку, каб нехта, пабываўшы “невядома дзе”, бег з Семінарыі… Мяне, дзякуй Богу, не выклікалі.

Выклікамі справа не абмежавалася. Мабыць, вырашана было правесці больш старанны і татальны допыт – “людзі ў цывільным” прыбылі да нас самі. Для іх былі адведзены вялікія аўдыторыі. Зараз і мяне не абмінула чаша. Выклікалі. Заходжу і бачу чалавека, які сядзіць разваліўшыся, за сталом, на якім куча папер. Зірнуўшы на мяне, ён саркастычна ўсміхнуўся, перагартаў справу, ізноў зірнуў. Я працягваў моўчкі стаяць. Не помню дакладна, што ён мяне пытаў. Здаецца, задаў самыя трафарэтныя пытанні: хто скіраваў у семінарыю, ці веру я, ці ёсць сваякі за мяжой. Атмасфера была гэтак цяжкай, што я выйшаў адтуль збялелы, з дрыготкімі нагамі, хоць за мной была толькі адна так званая “віна”, што я жыў з 1941 да 1944 года на акупаванай тэрыторыі, і родны брат Іван быў вывезены на працу ў Германію. Тады і гэта лічылася злачынствам(!).”[17]

Прыгадвае пра падобную працэдуру і В.К. Антонік: “Практыкаваўся яшчэ адзін больш жорсткі спосаб “апрацоўкі” навучэнцаў. Тэхналогія яго была такая: у Жыровіцкі сельскі савет прыязджалі аднекуль “зверху” з Гродна, а можа быць з Мінска, прадстаўнікі з органаў і камсамольскіх камітэтаў. Семінарыстаў выклікалі да іх на размову. У ходзе гэтых гутарак звычайна прапаноўвалі пакінуць семінарыю, абяцаючы або добрую працу або залічэнне ў любую навучальную ўстанову Беларусі. Тут, верагодна, праводзілася вярбоўка даносчыкаў. Аднойчы падрабязна распытвалі пра тое, якое меркаванне навучэнцаў аб атэістычных публікацыях, якімі ў той час стракацела прэса. Наколькі я памятаю, іх прыводзіла ў здзіўленне наша абыякавасць да антырэлігійных пасквіляў і так званых “навуковых выкрыццяў” рэлігійнага светапогляду”[18].

В. К. Антонік піша аб тым, што спецорганы мелі ў семінарыі сваю агентуру, аднак не называе прозвішчы, абмяжоўваецца наступнай характарыстыкай: “Гэта былі няшчасныя людзі, якіх чэкісты, выкарыстоўваючы шантаж, пагрозы або абяцанні, здолелі завербаваць для збору інфармацыі

[17] К. Е. Скурат, *Антология семинарской жизни. С 1947 года… и раньше*, т. 2, вып. 3, нр. 43, Сергиев Посад 1999 (2000), с. 60.

[18] *Минская Духовная Семинария в годы ее первого возрождения* „Труды Минской Духовной Академии”, нр.1, 2002.

аб жыцці школы. Бог ім суддзя. Мы не будзем тут згадваць іх імёны, хоць некаторыя з іх нам зараз вядомыя”[19].

У пачатку 50-х гг. XX ст. сярод слухачоў семінарыі з’яўляюцца асобы, якія вярнуліся з лагероў. Першым такім слухачом стаў Уладзімір Дзям’янавіч Аўхімік, які быў асуджаны па артыкуле Ст. 81б Крымінальнага кодэкса БССР. Гэты артыкул прадугледжваў пакаранне за ўхіленне ад чарговага прызыву на сапраўдную ваенную службу пры абцяжваючых абставінах, у прыватнасці, з дапамогай прычынення сабе цялеснага пашкоджання, сімуляцыі хваробы, падробкі дакументаў, подкупу службовай асобы і т.п. або на падставе рэлігійных перакананняў. Уладзімір Дзям’янавіч быў асуджаны на тры гады, вызвалены ў 1952 г. і стаў слухачом семінарыі.

Першым слухачом, які стаў семінарыстам пасля адбыцця пакарання па палітычным артыкуле быў Усевалад Уладзіміравіч Філосафаў, асуджаны па ст. 74 Крымінальнага кодэкса БССР тэрмінам на 5 гадоў. Пасля вызвалення ў 1953 г. Усевалад Уладзіміравіч паступіў на першы курс семінарыі[20]. Я. Патрыеў быў асуджаны на 25 гадоў па арт. 58 п. 10 і 58 п 1-Б КК РСФСР, вызвалены ў 1956 г., у гэтым жа годзе стаў слухачом семінарыі. Г. Станкевіч таксама быў прыгавораны да 25-ці гадоў па арт. 63, 72, 76 КК БССР, пасля вызвалення ў 1955 годзе паступіў у семінарыю. У 1956/1957 навучальным годзе сярод слухачоў семінарыі было дзевяць чалавек, якія ў розныя гады былі асуджаныя і адбылі пакаранне. Сярод іх – двое былі асуджаныя не па палітычных артыкулах[21].

К. Е. Скурат прыгадвае, што ў першыя гады работы семінарыі сярод слухачоў былі тыя, каго называлі “улюбёнчыкамі” і “стукачамі”. Спрабавалі дадзеныя маладыя людзі апынуцца ў атачэнні інспектара семінарыі а. Іаана Рэя. Аднаго падобнага “дзеяча”, які з’явіўся да яго з “давераным данясеннем”, “а. Іаан уважліва выслухаў і потым спакойным голасам сказаў: “Выйдзіце з майго кабінета, зачыніце за сабой дзверы і ды не будзе больш тут вашай нагі. Хрысціянін закліканы да любові, а любоў – гэта сталая ахвярнасць…” (можа, я і не даслоўна цытую, але сэнсу не перакручваю – К.Е. Скурат). Даносчык быў агаломшаны. Яшчэ больш яго ўразіла тое, чаго а. Іаан не змяніў да яго, як і да ўсіх, свайго добрага стаўлення. Гэтым спосабам ён давёў таго, хто спрабаваў стаць улюбёнчыкам да поўнага ўсведамлення сваёй віны – чалавек змяніўся і сам пакаяўся перад сваімі калегамі… Гэтак жа скончылася і чарговая спроба іншага ліслівца… І ўсе даносы, подслухі, плёткі, здагадкі спыніліся[22].

---

[19] Там жа.
[20] Там жа, арк. 33, 36.
[21] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 60 в, арк. 37.
[22] К. Е. Скурат, *Антология семинарской жизни. С 1947 года… и раньше*, т. 2, вып. 3, нр. 43, Сергиев Посад 1999 (2000), с. 27.

Методыка навучання ў семінарыі была пабудавана на выкананні артыкулаў 52, 53, 54, 55 і 56 “Статута праваслаўных духоўных семінарый” і прадугледжвала неабходнасць “падтрымліваць выкладанне на належнай вышыні, палягчаючы вучням магчымасць падрыхтоўкі да заняткаў і не абцяжарваючы іх перапісваннем, у выкладанні пазбягаць залішніх падрабязнасцяў і выкладаць матэрыял на ўроку ў сціснутай, даступнай і зразумелай форме”[23]. Метады выкладання выбіраліся ў адпаведнасці са спецыфікі прадмета, а “менавіта ў дачыненні да да багаслоўскіх навуках ў аснову пакласці метад дагматычны, т.е папярэдняе ўказанне галоўнай думкі, развіццё яе ў асобных частках і аб'яднанне за ўсё ў адным вывадзе. Затым перапытаўшы для кантролю разуменне ўрока і толькі пасля гэтага паказаць на змест ўрока па падручніку”[24].

У выкладанні моў у семінарыі прытрымліваліся метадаў, якія ўжываюцца ў падручніках па адпаведных мовах у савецкіх школах. Для засваення ж такіх прадметаў як царкоўны Статут, царкоўнаславянская мова і царкоўныя спевы ўжывалі практычны метад, т. е спалучалі выкладанне на ўроках па царкоўных кнігах і нотным спевах з богаслужбовай практыкай пад штодзённым наглядам выкладчыка царкоўнага статута, царкоўна–славянскай мовы і царкоўнага спеву.

На першым курсе семінарыі выкладаўся прадмет “Канстытуцыя СССР” (у аб’ёме 18 гадзін), гэта быў найбольш забяспечаны літаратурай курс.

Экзамены праводзіліся па большасці прадметаў у строгай абстаноўцы: навучэнцы садзіліся на крэслы перад сталом экзаменацыйнай камісіі, у рук толькі пытанні білета на асобным лісце. Пры падрыхтоўцы адказу ніякіх запісаў не рабілі, толькі на іспытах па мовах пісалі на дошцы тое, што трэба было для адказу[25].

Аналіз курсавых сачыненняў выявіў, што акрамя багаслоўскіх тэм такіх як “Уласцівасці хрысціянскай малітвы і яе значэнне”[26], “Вобраз сапраўднага пастыра па прычце Хрыста Збавіцеля “пра добрага пастыра”[27], “Вучэнне аб пастырстве Святога Іаана Златавуста па яго тварах”, “Шэсць слоў пра святарстве”[28], прапаноўваліся і іншыя тэмы: “Выпадак з майго жыцця”, “Чытанне – вось лепшае вучэнне”[29], “Эканамічная аснова СССР”, “Важнасць і значэнне хрысціянскіх святаў у маральным жыцці чалавека” [30].

[23] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 55, арк. 13, 16, 17.
[24] Там жа, арк. 16.
[25] В. К. Антоник, *Воспоминания* „Ступени”, нр.1 (2), 2001, с. 8-12.
[26] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 55, арк. 13.
[27] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 63, арк. 43.
[28] Там жа, арк. 113,114.
[29] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 79, арк. 12.
[30] Там жа, арк. 76.

Аўтары лепшых сачыненняў заахвочваліся грашовай прэміяй. Так у 1961 г. прэмію ў памеры 7 руб. 50 капеек выплацілі вучню 4 класа У. Навінскаму за сачыненне па прадмеце "Дагматычнае багаслоўе" на тэму "Вучэнне царквы аб благадаці як асвячальнай сіле Божай", вучань гэтага ж класа А. Сянкевіч атрымаў прэмію ў суме 15 руб. за два сачыненні: па прадмеце "Дагматычнае багаслоўе" на тэму "Вучэнне царквы аб благадаці як асвячальнай сіле Божай" і па прадмеце "Літургіка" на тэму "Гістарычнае і сімвалічнае значэнне абрадаў пры здзяйсненні таінства свяшчэнства"[31].

Асаблівае месца ў падрыхтоўцы будучых святароў надавалася дысцыпліне навучэнцаў. Пры яе кантролі ў семінарыі прытрымліваліся ўказанняў "Статута праваслаўных духоўных семінарый" у артыкулах 134, 135, 136, 137 і 138, прычым асаблівая ўвага звярталася на паводзіны вучняў у царкве, з мэтай стварэння ў іх царкоўна–рэлігійнай настроенасці[32].

Так, у 1953/54 навучальным годзе калектыў навучэнцаў семінарыі дзяліўся на чатыры класы, ці чатыры выхаваўчыя групы. Кожная група ўяўляла сабой самастойную адзінку, якая дзейнічала ў адпаведнасці з Палажэннем унутранага распарадку семінарыі. Кожная група мела старасту, арганізацыйнага адказнага за дысцыпліну і гонар групы-класа. Старасты груп уваходзілі ў непасрэдную сувязь з класнымі кіраўнікамі, і на "падставе ўліку паспяховасці своечасова прад'яўлялі таварыскую патрабавальнасць да няўдачлівым або аказвалі ім пасільную дапамогу. Накірункі жыцця ўнутры кожнай групы ажыццяўляўся памочнікам інспектара штодня"[33].

У кожны клас прызначаўся класны настаўнік. Яны не менш за тры разы на тыдзень пасля вячэрняй малітвы прыходзілі ў свае класы, праводзілі гутаркі, чыталі разам з семінарыстамі святаайцоўскую і класічную мастацкую літаратуру, дапамагалі ў вучобе. Часта менавіта класны настаўнік даваў парады па розных пытаннях асабістага жыцця, арганізоўваў вечары пытанняў і адказаў.

Менавіта класны настаўнік складаў характарыстыку пра кожнага выхаванца свайго класа, сачыў за духоўна-маральным ростам навучэнцаў, накіроўваў іх на шлях хрысціянскага ўдасканалення, разбіраў канфлікты, якія ўзніклі ў класе, праводзіў гутаркі аб шкодзе курэння і алкаголю.

Раз на тыдзень настаўнік разам з класам абмяркоўвалі паспяховасць і дысцыпліну ў класе. Ён жа адказваў і за падпіску на перыядычны друк і набыццё латарэйных білетаў рэчавай латарэі.

Аналіз пратаколаў педагагічнага савета Мінскай духоўнай семінарыі паказаў, што тэмы гутарак былі разнастайныя, закраналі як агульныя, так

[31] Там жа, арк.16.
[32] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 55 в, арк. 13.
[33] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 56, арк. 26, 27.

і прыватныя пытанні. На гутарках абмяркоўваліся рашэнні XX і XXII з'ездаў КПСС[34]. Як правіла тэмы настаўнікі выбіралі самі зыходзячы з неабходнасці і асабістага вопыту. Так у пачатку навучальнага актуальныя былі тэмы "Пачатак навучальнага года", "Аб культурных паводзінах", "Аб хрысціянскай надзеі і малітве", "Аб рэжыме дня ў духоўнай семінарыі і неабходнасці няўхільнага яго выканання", "Аб асабістай і грамадскай гігіене", "Як праводзіць калядныя вакацыі", "Правілы добрага тону" па кнізе А. Первенцава.

Гутаркі можна падзяліць на тэматычныя блокі. Адзін з іх: гутаркі на грамадзка–палітычныя тэмы: "Міжнароднае і ўнутранае становішча", "Аб нарадзе прадстаўнікоў камуністычных і рабочых партый у Маскве і дакументы гэтай нарады", "Падзеі ў Алжыры, Конга, Лаосе, Эфіопіі" і г. д.

Другі блок-гутаркі багаслоўска-духоўнага характару: "Сведчанні старажытных пісьменнікаў пра Хрыста як гістарычнай асобе", "Набожныя разважанні аб Каляднай ночы".

Трэці блок – гутаркі, накіраваныя на павышэнне агульнага культурнага ўзроўню семінарыстаў: "Жыццё і творчасць Льва Талстога (у сувязі з 50-годдзя са дня смерці пісьменніка)"[35], "Рускія пісьменнікі-класікі XIX стагоддзя аб рэлігіі і Богу", "Аб пісьменніку М. В. Гогале як аб рэлігійным чалавеке" (гэтая гутарка ілюстравалася характэрнымі вытрымкамі з "Разважанні аб Боскай Літургіі"), "А. С. Пушкін, як рэфарматар рускай мовы", "Аб творчасці духоўнага кампазітара Вінаградава", "Пра І. Рэпіна", "Аб А.С.. Пушкіне» (пасля дакладу некаторыя выхаванцы прачыталі вершы), "Творчасць Бетховена", "Аб І. І. Мельникове-Пячэрскім (да 75-годдзя з дня смерці)", "Аб Рафаэле Санці (да 475-годдзя з дня смерці мастака)"[36].

Акрамя таго, арганізоўваліся калектыўныя праслухоўвання грампласцінак з творамі А. Моцарта і Дж. Вердзі.

У 1961 г. у семінарыі было праведзена дзве выставы: адна была прысвечана 50-годдзю з дня смерці мастака А. Іванова, другая – да 600-годдзя з дня нараджэння вялікага мастака–іканапісца Андрэя Рублёва[37].

У вячэрнія гадзіны нядзельных і святочных дзён навучэнцам семінарыі забяспечваўся прагляд кінафільмаў альбо ў чытальнай зале навучальнага корпуса семінарыі, альбо ў мясцовым клубе Жыровіцкага СДК. У семінарыі быў устаноўлены парадак водпуску выхаванцаў семінарыі для наведвання кіно. Слухачоў адпускалі выхаванцаў у кіно не больш аднаго разу ў тыдзень і толькі па святочных днях[38].

[34] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 79, арк. 9, 10.
[35] Там жа, арк. 83, 84.
[36] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 66 в, арк. 23.
[37] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 79, арк. 65, 67, 70-72.
[38] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 63, арк. 39.

За 1953-1954 навучальны год навучэнцамі было прагледжана 23 кінафільмы. Як адзначаецца ў справаздачах семінарыі "такія фільмы як "Незабыўны 1919 год", "Аповесць пра сапраўднага чалавека", "Подзвіг памежніка" "паслужылі добрым сродкам для выхавання патрыятычных пачуццяў, а кінафільмы "Мічурын" і штодзённая хроніка "Новае ў сельскай гаспадарцы" мабілізавалі ўвагу навучэнцаў на агратэхнічных адкрыццях і абудзілі карысную цікавасць да сельскай гаспадаркі"[39].

Адным з напрамкаў у выхаваўчай рабоце семінарыі было палітычнае выхаванне семінарыстаў, якое прадугледжвала выхаванне ў духу савецкага патрыятызму. Гэта забяспечвалася ў тым ліку і праз падпіску на раённыя, абласныя, рэспубліканскія і цэнтральныя газеты. Усе яны ў вялікай колькасці былі прадстаўлены ў чытальнай зале навучальнага корпуса семінарыі. Акрамя гэтага, кожны навучэнец атрымліваў газету асабіста. Рабілася гэта праз падпіску, якая афармлялася праз мясцовую кантору сувязі з улікам індывідуальных інтарэсаў падпісчыкаў. Большасць семінарыстаў выбірала "Гродзенскую праўду". Як паказвалася ў справаздачах "семінарысты знаходзіліся заўсёды ў курсе ўсіх падзей па слупках "Дзень нашай Радзімы"[40].

У перыяд падрыхтоўкі да дня выбараў у Вярхоўны Савет БССР у 1953 г. семінарысты праслухалі тры даклады: "Зварот ЦК КПСС СССР да ўсіх выбаршчыкаў, да рабочых і працаўніцам, сялянам і сялянкам, да савецкай інтэлігенцыі, да воінаў Савецкай Арміі і ваенна–марскога флоту" і "Палажэнне аб выбарах у Вярхоўны Савет БССР. Кандыдаты па Жыровіцкай выбарчай акрузе", "300 гадоў уз'яднання Украіны з Расіяй". Як адзначалася ў справаздачы семінарыі "усе гэтыя даклады былі прасякнутыя ідэяй барацьбы за трывалы мір ва ўсім свеце, а дзень выбараў прайшоў пры высокай арганізаванасці і з патрыятычным уздымам"[41].

У семінарыі адзначаліся дні савецкіх дзяржаўных святаў. Да іх адносіліся дні "Вялікай Кастрычніцкай сацыялістычнай рэвалюцыі", "Савецкай Канстытуцыі", "Дзень выбараў у Вярхоўны Савет БССР". У гэтыя дні заняткаў у семінарыі не было. У праграму святкавання ўваходзіла ўрачыстае пасяджэнне аб'яднаных калектываў навучэнцаў з пастаноўкай дакладаў і канцэрт мастацкай самадзейнасці[42]. На падобныя святы ў абавязковым парадку запрашалася ўпаўнаважаны па справах Рускай Праваслаўнай Царквы пры Савеце Міністраў БССР па Гродзенскай вобласці і партыйнае кіраўніцтва вобласці і мясцовых органаў улады.

Праграма святкавання 38-й гадавіны Вялікай Кастрычніцкай сацыялістычнай рэвалюцыі (1955 г.) прадугледжвала дзве часткі. Першую частку-урачыстую адкрываў рэктар семінарыі протаіерэй Іаан Сокаля. Пасля

[39] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 56, арк. 32-34.
[40] Там жа, арк. 32.
[41] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 56, арк. 32.
[42] Там жа, арк. 33, 34.

спеваў гімна СССР выкладчык прадмета "Канстытуцыя СССР" А. С. Сахненка прачытаў даклад, прысвечаны рэвалюцыі. Заканчвалася ўрачыстая частка зноў спевам гімна СССР усімі ўдзельнікамі сходу.

Другая частка свята – канцэртная праграма з 23 нумароў, падрыхтаваная слухачамі семінарыі. Семінарскі хор выканаў песні "Партыя, слухай, родная" (словы АРК. Ашаніна, муз. А. Новікава), "На поўначы дзікім" (словы М. Ю. Лермантава, муз. Драгаманскага), "Гібель "Варага" (руская народная песня, музыка ў апрацоўцы А. Свешнікава). Семінарысты чыталі вершы ("Кастрычніцкія вершы" (П. Жалязняк), "Радзіма" (К. Сіманаў), "Аб Леніне" (урывак з паэмы Шарля Дабжынскага), "Рускаму народу" (Мірза Турсун Гай) "Айчыну беражы" (А. Сальнікаў) і інш.), спявалі беларускія, украінскія і рускія народныя песні, чыталі байкі ("Агуркі" (у перакладзе з беларускай мовы В. Цімафеева, "Прастор для ліс" (М. Пятроў), "Сарокі" (у перакладзе з латышскага В. Цімафеева). Заканчваўся канцэрт і святкаванне ў цэлым выкананнем гімна Беларускай ССР[43].

Падобны фармат святкавання і ўдзелу быў прадугледжаны для ўсіх дзяржаўных святаў. Гэта было зроблена для дэманстрацыі лаяльнасці да савецкай улады і палітыкі савецкай дзяржавы ў адносінах да царквы. Так у 1961 г. за два гады да закрыцця семінарыі, калі ўжо не было набору на першы курс, дэманстрацыя лаяльнасці ўсё ж адбылася. У семінарыі было праведзена святкаванне 44-й гадавіны Вялікай Кастрычніцкай сацыялістычнай рэвалюцыі. Педагагічны савет пастанавіў адзначыць свята "урачыстым сходам ўсіх выкладчыкаў, навучэнцаў, служачых і абслуговага персаналу. На сходзе заслухаць даклад аб рэвалюцыі і арганізаваць культпаход выхаванцаў на прагляд кінафільма"[44].

У палітычнае выхаванне будучых святароў ўваходзіла і падпіска на Дзяржаўную пазыку. Па успамінах В.К. Антоніка (стаў семінарыстам у 1954 г., потым быў прызваны ў Савецкую Армію, пасля дэмабілізацыі ў 1957 г. быў залічаны ў другі клас): "Каб засведчыць нашу палітычную добранадзейнасць адміністрацыя школы падключала семінарыстаў да актыўнага ўдзелу ў рознага роду грамадскіх акцыях: усе семінарысты выпісвалі газеты (у савецкі час Чытанне газет было тэстам на грамадзянскую свядомасць), удзельнічалі ў "добраахвотным" страхаванні жыцця, хоць аддаць месячную стыпендыю было адчувальнай стратай для многіх, падпісваліся на дзяржаўны пазыку"[45]. У справаздачы за 1954 г. тым не меньш адзначалася, што "з выключнай аднадушнасцю прайшла падпіска на пазыку. Навучэнцы, ведаючы, што нашы пазыкі спрыяюць далейшаму

---

[43] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 63, арк. 52, 53.
[44] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 79, арк. 83, 84.
[45] *Минская Духовная Семинария в годы ее первого возрождения* „Труды Минской Духовной Академии", нр.1, 2002.

росквіту Радзімы, развіцця яе гаспадаркі і культуры з радасцю падпісаліся на дзяржаўны пазыку (выпуск 1954 г.) развіцця народнай гаспадаркі”[46].

17 ліпеня 1959 года Вучэбны камітэт вымушаны быў пад ціскам савецкіх улад прыняць рашэнне аб тым, што ў семінарыю не будуць прымаць асоб, якія не адбылі вайсковай службы. З юнакамі, якія падалі прашэнні ў семінарыю аб прыёме на вучобу, сустракаліся мясцовыя ўпаўнаважаныя, партыйныя і камсамольскія дзеячы, работнікі КДБ і рознымі спосабамі (практыкавалася нават адбіранне пашпартоў) і пагрозамі, утрымлівалі іх ад паступлення ў духоўную школу.

З паступаючымі або навучэнцамі праводзілася тлумачальная праца. У ходзе гутаркі з семінарыстам І.М. Грашановічам, сутыкнуліся з упартасцю, як студэнта, так і яго маці, якія ў катэгарычнай форме заявілі, што І. М. Грышановіч вучобу ў семінарыі не пакіне. У маладога чалавека мелася даведка аб тым, што ён хворы на сухоту і не можа служыць у войска. Пасля “працяглай тлумачальнай гутаркі” з лекарам, высветлілася, што хвароба у І. М. Грышановіча “адсутнічае”. За ўхіленне ад службы ў Савецкай Арміі пракурорам Асіповіцкага раёна супраць І. М. Грышановіча была ўзбуджана крымінальная справа, якая скончылася прыгаворам Асіповіцкага нарсуда ад 29 траўня 1961 г. І. М. Грышановіч быў асуджаны на 4 гады пазбаўлення волі”[47].

Табліца 5. Колькасць выпускнікоў Мінскай духоўнай семінарыі за 1949-1959 гг.[48]

Год	Колькасць выпускнікоў
1949	10
1950	19
1951	26
1952	10
1953	13
1954	12
1955	8
1956	17
1957	18
1958	32
1959	23

У канцы 50-х гадоў ХХ ст. узмацнілася атэістычная прапаганда. Па ўспамінах В. К. Антоніка, асабліва гэта было заўважна ў Жыровіцах: тут у мясцовым клубе часта праводзіліся антырэлігійныя лекцыі. Падчас адной з такіх лекцый семінарысты падрыхтавалі вострыя пытанні лектару. Пасля выступлення дакладчыка было прапанавана задаваць пытанні.

[46] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 56, арк. 35.
[47] НАРБ, ф. 951, воп. 3, спр. 51, арк. 94-96.
[48] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 60 в, арк. 48-50.

З залы пачалі пасылаць запіскі. Паслалі свае і семінарысты. Лектар пачаў адказваць на некаторыя пытанні, але да семінарскіх так і не дайшоў: у зале раптам згасла святло. Хтосьці стаў чыркаць запалкамі, нехта сказаў, што пайшлі высвятляць прычыну адключэння электрычнасці. Праз некалькі хвілін абвясцілі, што святла не будзе і папрасілі разыходзіцца[49].

Першы выпуск аднoўленай семінарыі адбыўся ў 1949 г. і складаўся з 10 чалавек. У розныя гады колькасць выпускнікоў была розным, самы вялікі выпуск быў у 1958 г., калі выпусцілася 32 чалавекі [Табліца 5].

Табліца 6. Прадстаўніцтва выпускнікоў Мінскай Духоўнай семінарыі 1949-1959 гг. па абласцям[50]

	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956	1957	1958	1959
Арлоўская											1
Бабруйская								1			
Баранавічская	2	2	6	1	1	2		2			
Брэсцкая	1	1	8	1	2	1	1	6	4		6
Вілейская		1								1	
Віленская			1	1	1						
Вінніцкая	1										
Віцебская			1								1
Вялікалукская								1			
Гомельская				2							1
Гродзненская	1	5	1		1	2	1		4		5
Курская	1		1	1	1			1			
Магілеўская	1							3	1		
Маладзечненская	1	6	1	3	5	3		1	7		4
Мінская			2		2	4	6			31	3
Пінская	1	1	3	1				2	1		
Полацкая		3	2						1		
Ровенская											1
Смаленская	1										
Сталінская											1
	10	**19**	**26**	**10**	**13**	**12**	**8**	**17**	**18**	**32**	**23**

Аналіз дакументаў выпускных курсаў паказвае, што сярод слухачоў розных гадоў пераважалі прадстаўнікі заходніх абласцей Беларусі. У 1949 г. з 10-ці выпускнікоў двое былі прадстаўнікі Баранавіцкай вобласці, па адным з Брэсцкай, Гродзенскай і Пінскай абласцей. Адсотак выпускнікоў-прадстаўнікоў заходніх абласцей Беларусі быў ад 25% у 1955 г. да 69% у 1951 г. Па іншых гадах статыстыка выглядае такі чынам: 1950 г. – 47%,

[49] *Минская Духовная Семинария в годы ее первого возрождения* „Труды Минской Духовной Академии”, нр.1, 2002.
[50] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 60 в, арк. 48-50, 55, 133.

1952 г. – 30%, 1953 г. – 30%, 1954 г. – 42%, 1956 г. – 59%, 1957 г. – 50%, 1959 г. – 48%. Неабходна вылучыць 1958 г., калі сярод выпускнікоў 97% складалі прадстаўнікі Мінскай вобласці [Табліца 6]. Сярод слухачоў семінарыі былі асобы, якія прыбылі з Вялікалуцкай, Віленскай, Вінніцкай, Курскай, Арлоўскай, Ровенскай, Смаленскай і Сталінскай абласцей. Разам яны складалі не больш за 3-4% ад усіх слухачоў. З 1949 па 1959 гг. поўны курс Мінскай Духоўнай семінарыі скончылі 189 чалавек, сярод іх у сане архімандрыта – адзін чалавек, у сане святара – 110 чалавек. Сярод выпускнікоў у сане іерадыякана быў адзін чалавек, у сане дыякана – 12 чалавек, адзін псаломшчык. Пасля заканчэння семінарыі 41 выпускнік паступіў у Духоўную Акадэмію, рыхтаваліся да паступлення яшчэ шэсць. Тры выпускнікі прынялі рашэнне не рукапалагацца і застацца ў міру, адзін быў прызваны ў Савецкую Армію[51].

У перыяд з 1949 па 1959 гг. поўны курс Мінскай духоўнай семінарыі скончылі 189 чалавек, сярод іх адзін ў сане архімандрыта, 110 – у сане святара, 1 – іерадыякана, 12 – дыякана, 1 – псаломшчыка, тры засталіся ў міру. 41 выпускнік паступіў у Духоўную Акадэмію, шэсць рыхтаваліся да паступлення. 13 выпускнікоў рыхтаваліся да рукапалажэння, адзін быў прызваны ў Савецкую Армію[52].

У 1963-1964 гг. навучальным годзе семінарыя ўжо не дзейнічала, гэта значыла што заняткаў не праводзілася за адсутнасцю выхаванцаў. Набор вучняў на 1963-1964 год быў своечасова абвешчаны і жадаючых паступіць у семінарыю было 30 чалавек, але частка з іх (12 чалавек) былі рэспубліканскімі ўпаўнаважанымі адсеяныя па той прычыне, што яны не з'яўляюцца жыхарамі Беларусі, іншая частка (18 чалавек) запатрабавала вяртання пададзеных дакументаў. У выніку да ўступных іспытаў у семінарыі не засталося ніводнай заявы і набор на 1963-1964 навучальны год навучэнцаў не адбыўся[53].

Праведзены аналіз складу слухачоў Мінскай духоўнай семінарыі за 1947-1959 гг. і яе аналіз паказаў, што на працягу дадзенага перыяду часу змяняўся ўзрост навучэнцаў (расла колькасць семінарыстаў аб 18 да 30 гадоў), адбываўся рост узроўню іх адукацыі, атрыманага ў свецкіх навучальных установах (асобы скончылі 7 класаў і вышэй). Група па сацыяльным паходжанні таксама прадэманстравала дынаміку змяненняў колькасці слухачоў розных гадоў і колькасныя рост колькасці семінарыстаў-выхадцаў з сялян, рабочых і духавенства. Разам з тым, сярод слухачоў семінарыі быў высокі адсотак прадстаўнікоў заходніх абласцей Беларусі, якія і так былі найбольш забяспечаныя кадрамі святароў. Такім чынам, у першае дзесяцігоддзе сваёй дзейнасці пасля аднаўлення Мінская

[51]ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 76 в, арк. 52.
[52] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 76 в, арк. 52.
[53] ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 82, арк. 48.

духоўная семінарыя не выконвала функцыю падрыхтоўкі кадраў для абласцей, якія найбольш мелі ў гэтым патрэбу.

Падрыхтоўка будучых праваслаўных святароў мела сістэмны характар. Увесь ўклад семінарыі быў падпарадкаваны не толькі вывучэнню тэалагічных дысцыплін, але і падрыхтоўцы да будучаму служэнню на прыходзе. Навучанне з першага курса насіла практыкаарыентаваны характар. Вялікую ролю ў гэтым мелі богаслужбовыя групы, праз якія праходзілі тры разы на месяц усе слухачы. Выхаваўчая праца ў семінарыі ўключала ў сябе ўласна выхаваўча-адаптацыйную працу слухачоў не толькі ў духоўнай навучальнай установе, але і ў соцыуме. Для гэтага ў семінарыі прадугледжвалася палітычнае выхаванне ў духу савецкага патрыятызму.

Бібліяграфія

Крыніцы

Нацыянальны архіў Рэспулікі Беларусь (НАРБ), ф. 951, воп. 1, спр. 2, 154 арк.
НАРБ, ф. 951, воп. 1, спр. 10, 146 арк.
НАРБ, ф. 951, воп. 1, спр. 11, 177 арк.
НАРБ, ф. 951, воп. 3, спр. 51, 153 арк.
НАРБ. ф. 951, воп. 1, спр. 14, т. 2, 161 арк.
Дзяржаўны архіў Гродзенскай вобласці (ДАГв), ф. 478, воп. 1, спр. 66 в, 70 арк.
ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 55 в, 78 арк.
ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 55, 64 арк.
ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 55, 121 арк.
ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 56, 46 арк.
ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 60, 70 арк.
ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 76 в, 66 арк.
ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 79, 100 арк.
ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр. 82, 89 арк.
ДАГв, ф. 478, воп. 1, спр.76 в., 66 арк.
ДАГв, ф. 478, воп.1, спр. 63, 64 арк.

Літаратура

Антоник Виталий К., *Воспоминания* „Ступени”, нр.1 (2), 2001.
Скурат Константин Ефимович, *Антология семинарской жизни. С 1947 года… и раньше*, т. 2, вып. 3, нр. 43, Сергиев Посад 1999 (2000).
Минская Духовная Семинария в годы ее первого возрождения „Труды Минской Духовной Академии”, нр. 1, 2002. Рэжым доступа: https://minds.by/trudy/trudy-1/minskaya-duhovnaya-seminariya-v-gody-ee-pervogo-vozrozhdeniya#.YUnO7rgzbIU.
Кривонос Феодор, *Белорусская Православная Церковь в XX столетии,* Минск 2008.

PIOTR FIEDORUK

Государственная политика в отношении православного духоенства в 1944-1980 гг.

Słowa kluczowe: Polska, relacje między państwem a Kościołem, Cerkiew prawosławna

Keywords: Poland, relations between the state and the Church, Orthodox Church

Streszczenie

Polityka państwa wobec duchowieństwa prawosławnego w latach 1944-1980

W polityce prowadzonej przez władze PRL w stosunku do Cerkwi prawosławnej szczególną wagę przywiązywano do kwestii kadrowych przy nominacjach na stolice biskupie i kierownicze stanowiska w organach kościelnych. Polityka władz miała na celu kontrolowanie kierownictwa Kościoła i duchowieństwa, które miało wykonywać polecenia aparatu państwowego. Tym samym przedstawiciele Cerkwi prawosławnej, zajmując odpowiednie stanowiska, musieli wspierać politykę państwa w pozakościelnym środowisku życia publicznego. Polityka państwa ograniczała autonomię Kościoła prawosławnego, a także innych wyznań.

Abstract

State policy towards the Orthodox clergy in 1944-1980

In the policy pursued by the authorities of the Republic of Poland in relation to the Orthodox Church, special importance was attached to personnel issues in appointments to episcopal sees and leading positions in church bodies. The policy of the authorities was aimed at controlling the leadership of the Church and the clergy, who were supposed to carry out the orders of the state apparatus. Thus, representatives of the Church, occupying appropriate positions, had to support state policy in the non-church environment of public life. State policy limited the autonomy of the Orthodox Church, as well as other faiths.

[1] Fr. Piotr Fiedoruk doctor of theological sciences.

В осуществляемой властями Польской Народной Республикой политике в отношении Православной Церкви особое значение придавалось кадровым вопросам при назначениях на епископские кафедры и руководящие должности церковных органов. Политика властей была направлена к контролированию руководства Церкви и духовенства, которое должно было выполнять распоряжения государственного аппарата. Таким образом представители Церкви, занимающие соотвественные должности, должны были поддерживать государственную политику во внецерковной среде общественной жизни. Государственная политика ограничивала автономию Православной Церкви, а также и иных вероисповеданий[2].

Генеральная государственная политика в отношении церковной канонической власти была направлена к её глубокому подчинению. Власти ссылались на законы от 1938 г. и декреты от 1953 и 1956 гг., которые регулировали назначения на церковные должности. После войны православная иерархия значительно сократилась; с десяти епископов до 1939 г., до двух действующих во время возвращения в Польшу митрополита Дионисия: самого митрополита и епископа Тимофея. Формально до середины июля 1946 года в состав епископата входили ещё архиепископы Илларион и Палладий, которые остались на Западе. Затруднительно ответить на вопрос какое отношение было к епископам Савве (Советову) и Матфею (Семашко), которые также оказались в эмиграции в Англии[3]. С 1944 г. в Варшаве пребывал епископ Георгий (Коренистов), чья епископская хиротония состоялась в 1942 г. в Пинске. Владыка был на тот момент членом т.н. Украинской Автокефальной Православной Церкви и после освобождения города остался в Варшаве. До 1948 г. он не признавался членом Собора Епископов Польской Православной Церкви. Кроме того, Московский Патриархат не признавал его епископской хиротонии, которую совершил отлучённый архиепископ Поликарп (Сикорский). Только после объяснений Консистории он смог сначала занять должность настоятеля прихода в Лодзи в 1947 г., а затем стать членом Собора Епископов ППЦ. С этого момента можно говорить о запланированной и последовательной политики государственной власти в отношении руководства Церкви и отдельных епархий[4]. Одним из приоритетов кадровой политики в отношении Церкви было фаворизование людей с антикатолическими взглядами и благоприятно относящимися к Москов-

---

[2] A. Mironowicz, *Polityka państwa wobec duchowieństwa prawosławnego w latach 1944-1980* „Słowo. Pismo Klubu Inteligencji Katolickiej", Białystok 2001, нр. 11, с. 25-31.

[3] J. Grzybowski, *Arcybiskup generał brygady Sawa (Sowietow): duszpasterz, żołnierz, obywatel (1898-1951),* Warszawa 2021.

[4] A. Łotocki, *Autokefalia. Zasady autokefalii*, Warszawa 1932, с. 133-135; M. Zyzykin, *Autokefalia i zasady jej zastosowania*, Warszawa 1931, с. 6-58; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku,* Białystok 2005, с. 243, 244.

ской Патриархии. Большую роль в формировании желательной для коммунистических властей ориентации церковного руководства играл институт дотаций, прежде всего по причине тяжёлого материального положения Церкви в данный период.

До 1951 г. численность действующих архиереев не превышала четырёх, т.е. минимального канонически необходимого числа епископов в автокефальной Церкви. В случае смерти епископа (митрополита) численность епископов была восстанавливаема до необходимых канонических требований (до четырёх), а затем была занимаема вдовствующая епархия. Только в одном случае Польская Православная Церковь была вынуждена в 1948 г. воспользоваться помощью Русской Православной Церкви при выборе епископа Михаила (Кедрова), т.к. канонические правила требуют при выборе епископа как минимум трёх действующих архиереев. В послевоенное время полный состав Собор Епископов ППЦ получил только в 1951 г., вместе с приездом в Польшу архиепископа Макария.

Особое внимание государственные власти обращали на назначение предстоятеля Православной Церкви в Польше. Наиболее трудной задачей для государственного аппарата было удаление митрополита Макария, после того как он не пожелал исполнить требования властей в начале 1950-х гг. Многолетние усилия государства по удалению митрополита Макария в итоге привели к его отъезду в мае 1960 г. на лечение в Москву, а затем в Одессу, где он умер 1 марта 1961 г. [5]

В начале 1957 г. власти рассматривали вопрос предположительных кандидатов на место митрополита. Кроме епископов находящихся Польше рассматривались также кандидатуры бывших польских граждан, проживающих в СССР: еп. Симеон (Ивановский), предстоятель Винницкой епархии, еп. Митрофан (Гутовский), куйбышевский архиерей, а также находящиеся на Западе еп. Афанасий (Мартос), предстоятель в Буэнос Айрес и еп. Пантелеимон (Рудык) из Эдмонтон в Канаде. В конечном итоге митрополитом стал архиеп. Тимофей. После его смерти в 1962 г. вмешательство властей в выборы нового митрополита привело к трилетней вакансии митрополичьей кафедры. Новым митрополитом был выбран архиеп. Стефан в 1965 г. выбор его особы, не взирая на неблагоприятное отношение к нему властей, был связан с оживлением православной миссии на Подкарпатье. Его неожиданная кончина в 1969 г. снова поставила проблему выбора нового предстоятеля ППЦ, которым стал выбранный в 1970 г. еп. Василий.

Каждый новоизбранный архиерей между его избранием Собором Епископов и номинацией на кафедру был викарием варшавско-бельской епархии с титулом епископа люблинского, либо Бельского.

[5] J. Matwiejuk, *Stosunki Rzeczypospolitej z Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w okresie powojennym: (wybrane aspekty prawne)* „Elpis" нр. 5, 2003, с. 317-329.

В 1953 г. после смерти еп. Михаила, епископом был избран архимандрит Стефан (Рудык), который был затем поставлен на вроцлавско-щетинскую кафедру. В 1958 г. бельским епископом избрали Владимира Дорошкевича (с монашеским именем Василий). В 1961 г. он сменил еп. Стефана, который принял белостоцко-гданьскую епархию, руководимую ранее архиеп. Тимофеем. После смерти последнего власти сознательно блокировали очередноен избрание. Состав Собора Епископов не был полный и каждая неожиданная смерть архиерея приводил к тому, что церковное руководство должно было искать помощи за границей в каноническом избрании нового епископа. Только лишь в 1964 г. Состоялись выборы нового епископа, которым стал священник Николай Неслуховский с монашеским именем Никанор. В 1965 г. он принял белостоцко-гданьскую кафедру после архиеп. Стефана. Двумя годами ранее Собор Епископов, осознавая проблематичность ситуации, в которой оказалась высшая церковная властьв Польше, принял особое решение выбора в епископское достоинство сященника Феодора Токаревского. Решение Собора Епископов должно было быть обнародовано в том случае, когда кто-либо из архиереев не мог далее занимать свою кафедру или бы умер. До такой ситуации, однако, не дошло. В 1969 г. епископом был избран священник Александр Ярошук (с монашеским именем Алексий), который в 1970-м г. заменил на вроцлавско-щетинской кафедре еп. Василия. Последниее епископские номинации, в рассматриваемый период, получили: архимантрит Савва (Михаил Хрицуняк) в 1979 г., получивший лодзинскую кафедру, и архимандрит Симеон (Романчук), ставший люблинским епископом.

Если рассматривать смену архиереев в отдельных епархиях, то можно утверждать, что за исключением варшавско-бельской епархии они были незначительны. После сформирования в 1951 г. окончательного разграничения епархий еп. Георгий непрерывно, до своей смерти в 1979 г. Руководил лодзинско-познаньской епархией. В течение 15 лет (1945-1961 гг.) архиеп. Тимофей занимал белостоцкую (позднее – белостоцко-гданьскую) епархию. После него эту кафедру занимал в 1961-1965 гг. архиеп. Стефан, а затем еп. Никанор. Также в вроцлавско-щетинской епархии смена предстоятеля не была частым явлением. После краткого пребывания еп. Михаила в 1951 г., кафедру занимал в 1953-1961 гг. еп. Стефан, затем в 1961-1970 гг. еп. Василий и с 1970 г. еп. Алексий. В это же время на варшавско-бельской митрополичьей кафедре предстоятели сменились семь раз, что не влияло на её стабильное функционирование, беря во внимание территорию и центральное положение в структуре Польской Православной Церкви.

Коммунистические власти требовали от церковной иерархии лояльного к себе отношения. Один из документов от 1969 г. содержит характеристику отдельных архиереев с точки зрения «требований власти».

Согласно с этим документом ни один из митрополитов не смог сорганизовать деятельность Православной Церкви. Рапорт подчёркивал, что православный епископат не является монолитом и при выборе митрополита решающим голосом в этом вопросе будет обладать государственная власть. Таким образом этот документ лишь конкретизирует перечисленные выше политические цели государственной власти в отношении Православной Церкви. Целью было подчинение церковной иерархии государственной администрации, ограничение возможностей для церковной деятельности, ограничение автономии Церкви. Следует добавить, что аналогичная политика была направлена на иные вероисповедания в Польше.

Кандидатов из духовенства на епископскую номинацию не было много. Согласно с каноническим правом епископами могли стать: монахи, неженатые приходские священники, вдовые священники, наконец, женатые, но живущие либо отдельно, либо разведённые. В 1948 г. была рассматриваема кандидатура священника Николая Смольского, которая не была принята по официальной причине старшего возраста. После смерти еп. Михаила рассматривалась кандидатура священника Иоанна Левяжа (вновь рассматривалась в 1964 г.). Трикратно, в 1961-62 гг., 1964-65 гг. и после смерти митрополита Стефана рассматриалась кандидатура священика Феодора Токаровского, однако он последовательно отказывался принять номинацию. Также дважды отказался от номинации Александр Дубец, молодой священник, Лемек по происхождению. Во второй половине 1950-х гг. рассматривались кандидатуры священников Георгия Клингера и Димитрия Дорошкевича, а в середине 60-х – священника Клавдия Пушкарского и иеромонаха Саввы Хрицуняка. Если взять во внимание, что в среднем было около 150 служащих священников, то приведённый список не является большим. Следует брать во внимание, что церковная иерархия понимала, что каждый не получивший акцептации кандидат встретился бы с противодействием государственной власти. В этом вопросе в отношении как Православной Церкви, так и других Церквей реализовался принцип переложения бремени возможного противодействия на церковное руководство. Таким образом коммунистические власти создавали видимость церковной автономии относительно отдельных актов избрания и номинации.

Подобная государственная политика была используема в отношении приходов, которые были основным звеном в церковной организационной структуре. Кадровая политика зависила от церковной власти и была ограничена государственными законами. Согласно с ними назначение на священническую должность требовало предварительного согласия государственных властей. Законы позволяли властям требовать удаления священника с занимаемой должности, если его деятельность была признана противоречащей политике правительства. Наиболее громкие

и массовые случаи в 1945-1946 гг. касались юрисдикционного спора духовенства и иерархией на Белосточизне. Наиболее значительным событием этого периода была т.н. «схизма в Орли» в 1948-1951 гг., когда власти потребовали удаления священника с занимаемого места.

Чаще доходило до ситуаций, когда государственные власти вынуждали персональные решения посредством беседы с представителями иерархии, либо посредством административного давления. Иллюстрацией такой политики в середине 1950-х гг. может послужить пример А. Томковида в приходе в Ялувке, который в 1953 г. не получил «регистрационного свидетельства» по причине «мобилизации» верующих для расширения приходской Церкви. Другим примером служит перевод свящ. И. Дынько-Никольского, настоятеля в Холме, на покой, а его викария, свящ. Б. Лашенки, в другой приход в 1954 г. Причиной этого решения был официально внутриприходской конфликт, хотя архивы указывают, что истинной причиной была «чрезмерная» забота свящ. Дыньки-Никольского относительно поправославного имущества на любельщизне, которое оказалось в руках различных людей и институций.

Декрет от 1953 г. ставил в зависимость от государственной власти также увольнение священника с занимаемой должности. Имели место случаи, когда государственная администрация на уровне воеводства не выражала согласие на перенесение священника в другой приход. Так, например, Самостоятельный Референт по Делам Вероисповеданий Президиума Воеводской Народной Рады в Гданьске не выражал согласия на перевод свящ. Евгения Наумова, настоятеля в Елблонге, по причине его значительной «общественной активности». В свою очередь Референт белостоцкий на перевод свящ. Георгия Романика из Дрогичина, т.к. он, своей деятельностью, привлекал верующих к религии, а это стояло в противоречии с актуальной вероисповедальной политикой государства.

В 1960-е гг. имело место два явнях вмешательсвта государственных властей в кадровую политику Церкви. Первым примером служит удаление свящ. Алексия Баранова с места настоятеля в Люблине и благочинного люблинского округа. Свящ. Баранов занимал эти должности непрерывно с 1945 г. и сыграл важную роль в защите остатков православия на любельщине от самоволи местного населения и местной администрации. Он защищал православное имущество, которое оказалось в руках различных институтов, организаций и в частных руках. Информировал церковное руководство и государственные власти о случаях разрушения храмов и церковных зданий, которые были собственностью Православной Церкви. Свящ. Баранов, даже, решился на судебный иск против комитета Государственного Имущества с требованием возвращения церковного имущества. Одновременно, в 1961-1962 гг., он был противником архиеп. Тимофея и протестовал против его выбора на митрополичью кафедру. В обширной корреспонденции он обращал внимание на нарушение

предписаний Внутреннего Статута Польской Православной Церкви государственными властями. Перечисленные факторы привели к открытому обращению Отдела по Делам Вероисповеданий Президиума Воеводской Народной Рады в Люблине к церковным властям относительно удаления свящ. Баранова с занимаемых должностей. В качестве причины было объяснение, что «... свящ. Баранов в последнее время проялял упорство и злую волю в отношении полюбовного и фактического разрешения спора между Президиума Городской Народной Рады в Люблине и православным приходом относительно замены земли, необходимой для реализации народных планов». Объяснение директора администрации было исключительно односторонним, митрополит Тимофей, в свою очередь, не был заинтересован защитой свящ. Баранова. Как бы иронией судьбы свящ. Баранов был переведен на должность настоятеля в Щетине и благочинным округа при полной акцептации щетинской государственной администрации, что имело место уже после неожиданной смерти митрополита Тимофея 27 мая 1962 г.[6]

Второе вмешательство государственных властей, имевшее место в середине 1960-х гг., имело более массовый характер и была связана с миссионерской деятельностью Првославной Церкви среди грекокатоликов на Подкарпатье. Тенденциозные обвинения воеводскими властями в Жешове многих священнослужителей в поджигании «националистических настроений» среди украинского населения дезорганизовало деятельность Церкви в этом регионе в течение нескольких лет. Власти преимущественно поддерживали неправославную сторону. Только лишь достаточно решительное вмешательство Управления по Делам Вероисповеданий, которое обвинило Отдел по Делам Вероисповеданий Подкарпатской Воеводской Народной Рады в Жешове в «саботировании» генеральной политики государства в отношении украинцев и грекокатоликов, привело к частичному усмирению этой парадоксальной ситуации. Власти в Жешове систематически отказывались утверждать священнослужителей, направляемых церковной иерархией на определенные места служения.

Показательным примером отношения государственных властей в Жешове к Церкви служит свящ. Алексанр Дубец. В «характеристике» от 25 мая 1966 г. Отдел по Делам Вероисповеданий в Жешове утверждал в т.ч., что будчи молодым священнослужителем вполне справился с должностью настоятеля. После перенесения в Кальников ситуация в этом приходе радикально изменилась (...). Спокойный, уравновешенный и уживается с людьми. Его отношение к государственной власти и ее рекомендациям позитивный (...).» Однако те же самые власти два месяца спустя выразили протест относительно номинации свящ. Дубеца на должность настоятеля в Саноке. В объяснении ссылались на абсурдную

[6] S. Dudra, *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej,* Zielona Góra 2004.

и часто используемую 5 статью декрета от 1956 г. Относительноназначений на церковные должности. Утверждалось, что «на основании статьи 99 § 4 кодекса административного делопроизводства, в сязи с 5 статьёй 1 декрета от 31 декабря1956 г. относительно организации и назначения на церковные должности это решение не будет аргументировано по причине общественного порядка». Не менее курьёзная формулировка оказалась в письме этого же Отдела в Управление по Делам Вероисповеданий относительно номинации свящ. Георгия Крысяка в Запалов, ярославского повята, которую, в итоге, Отдел был вынужден позднее принять позитивно. Утверждалось, что «в связи с участием (свящ. Г. Крысяка) в торжествах тысячелетия в Ченстохове, митрополия должна забрать свящ. Крысяка из Жешовского Воеводства»[7].

Вышеперечисленные примеры подтверждают тот факт, что коммунистические власти стремились к тому, чтобы перемещение духовенства регулировала автономная в принятии решений церковная иерархия. Большинство таких решений, однако, были принимаемы по инициативе государственной администрации, а не Церкви. Частые перемещения духовенства на другие места официально предпринимались по причине возникающих конфликтов внутри прихода, а не по причине независимого характера сященнослужителя или его активности в пастырском служении. Кадровые изменения всегда были для коммунистических властей возможностью влиять на новые назначения на местах, действия иерархии, а также благоприятствовали вмешательству властей во внутренние дела Православной Церкви[8]. В 1980 г. эта политика была ограничена, а после 1989 г. полностью ликвидирована.

Библиография

Литература

Dudra Stefan, *Kościół prawosławny na ziemiach zachodnich i północnych Polski po II wojnie światowej,* Zielona Góra 2004.

Dudra Stefan, *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej,* Warszawa 2019.

Grzybowski Jerzy, *Arcybiskup generał brygady Sawa (Sowietow): duszpasterz, żołnierz, obywatel (1898-1951),* Warszawa 2021.

Łotocki Aleksander, *Autokefalia. Zasady autokefalii*, Warszawa 1932.

[7] K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970,* Kraków 1996.

[8] S. Dudra, *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej,* Warszawa 2019; такой же' *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944-1956,* Kraków 1998.

Matwiejuk Jarosław, *Stosunki Rzeczypospolitej z Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w okresie powojennym: (wybrane aspekty prawne)*, „Elpis" нр. 5, 2003, c. 317-329.
Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005.
Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006.
Urban Kazimierz, *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970,* Kraków 1996.
Urban Kazimierz, *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1944-1956,* Kraków 1998.
Zyzykin Michał, *Autokefalia i zasady jej zastosowania*, Warszawa 1931.

НИКОДИМ ПАШКОВ

Внутренний конфликт в Республике Кипр в 50–70 гг. XX века и роль политики архиепископа Макариоса в его нарастании

Słowa kluczowe: społeczeństwo, kościół, państwo, arcybiskup Makarios, Cypr
Keywords: Society, Ghurch, State, Archbishop Makarios, Cyprus

Streszczenie

Wewnętrzny konflikt w Republice Cypru w latach 50.-70. XX wieku i rola polityki arcybiskupa Makariosa w jego rozwoju

Artykuł analizuje proces i kolejne etapy narastającego wewnętrznego kryzysu politycznego w Republice Cypryjskiej za rządów arcybiskupa Makariosa. Publikacja zwraca uwagę na rolę, jaką w tym kryzysie odegrała wielowektorowa polityka pierwszego przywódcy niepodległego państwa cypryjskiego. Uwzględnia się czynniki, które doprowadziły do izolacji Cypru od Zachodu w latach rządów metropolity. Autor podkreśla brak pomocy władzom cypryjskim ze strony ZSRR, który w swojej polityce wobec Cypru opierał się na wpływach Cerkwi Rosyjskiej.

Abstract

Internal conflict in the Republic of Cyprus in 50-70 years of the 20th century and the role of the policy of Archbishop Makarios in its growth

The article analyzes the process and key milestones of the growing internal political crisis in the Republic of Cyprus during of Archbishop Makarios. The role in this crisis of the multi-vector policy pursued by the first leader of the independent Cypriot state is noted. Attention is drawn to both the isolation of Cyprus during the years of his reign from the West, and the lack of assistance to the Cypriot authorities from the USSR, which relied in its policy towards Cyprus on the resources and influence of the Russian Church.

[1] Nikodemus Olegovich Pashkov, doctor of history, clergyman, researcher at the Belarusian Academy of Sciences.

Крушение мировых колониальных империй в середине XX столетия стало триггером перестройки глобального миропорядка. Этот процесс совпал с другим – активизацией советской дипломатии не только в региональном (как в 30 гг. XX века), но и в глобально масштабе. После крушения колониализма СССР активно ищет проводников своего влияния в лице политических элит, социальных групп и целых государств, максимально модифицируя свои подходы в дипломатии: в одних странах (Египет) он опирается на новые силы (условных социалистов), в других (там, где влияние левых сил незначительно или левые являются маркером политического андеграунда (Греция и Кипр)) – на старые, играя, в частности, на наследии Российской империи в ее политике на поствизантийском культурном пространстве. В последнем случае СССР пригодились межцерковные связи.

Греция, особенно Кипр, стала тем полем, на котором союзниками СССР и проводниками советского влияния оказались наиболее консервативные силы, в частности церковь. В данном отношении уже тогда – в середине XX века – мы находим первые предвозвестники будущих союзов уже Российской Федерации с правыми политическими силами Запада (Франция, Венгрия, Австрия и др.).

Актуальность темы определяется в значительной степени той сложной церковно-политической ситуацией, которая сложилась в Украине. Украинское православие, стремящееся сохранить баланс между политическими устремлениями власти и социума, а также религиозными канонами, все более скатывается в кризис. В связи с этим история построения и поддержания, а равно и крушения такого рода церковно-политического баланса на примере истории Кипра представляет определенный интерес.

Отметим также, что в мировой истории, в том числе и белорусской, не существует трудов, которые бы в полной мере раскрывали заявленную тему.

В исследуемую эпоху, как и в начале следующего тысячелетия, влияние и «народная дипломатия» СССР сводились к взаимодействию со сравнительно ограниченными и замкнутыми социальными группами. Применительно к Кипру это было высшее духовенство, которое, по причине того что островную республику возглавил глава Кипрской церкви, стало, в сущности, и его политической элитой (по крайней мере, отчасти).

Очевидно, что в исследуемый период архиепископ – президент Кипра Макариос Мускос (1913-1977 гг.) по причине давних связей с СССР, установленных благодаря РПЦ МП, и, вероятно, в силу личных политических амбиций, не мог пойти на воссоединение острова с континен-

тальной Грецией, активно участвовавшей в евроатлантических структурах. Эти два фактора, на наш взгляд, не могли не определять «латентно-просоветский» вектор его политики.

Первый лидер независимого Кипра, находясь в напряженных отношениях с Грецией, не мог игнорировать в своей внутренней и внешней политике турецкий фактор. Иначе вкупе с движением греков за воссоединение с Грецией аналогичное движение кипрских турок, поддержанное официальной Анкарой, грозило бы окончательно разрушить и хрупкий мир на острове, и власть самого Макариоса (что и произошло в конце его правления).

Еще в 1950 году, когда Макариос был избран архиепископом Кипра, референдум, прошедший на острове, показал, что более 95% греков-киприотов выступили за энозис – воссоединение с Грецией[2]. Однако вплоть до 1974 года и по настоящее время оно ни в какой форме так и не состоялось. Причины этого, на наш взгляд, отчасти находятся в плоскости советско-кипрских взаимоотношений.

Фактическое игнорирование проблемы энозиса, следовательно, и определения места Кипра в мировой политике, официальной Никосией стало триггером внутреннего конфликта на острове, который привел к катастрофе 1974 года – турецкой оккупации севера Кипра и свержению архиепископа-президента – и активно использовался внешними игроками с целью укрепления своего влияния на острове.

Однако было бы неверно рассматривать советское влияние на Кипре только как итог активности СССР или РПЦ МП. Архиепископ-президент в период своего руководства страной сам стремился проводить независимую политику. Советский Союз играл роль некоего центра силы, к которому Кипр мог обращаться лишь в случае необходимости, но мог оказывать влияние на политику острова не сам по себе, основываясь на группах советского влияния и т.д., а лишь вследствие благорасположения к СССР лично Макариоса.

«Вторичным» игроком, действовавшим фактически «по доверенности» первого, являлась РПЦ МП, поддерживавшая советское влияние на политические элиты Кипра. В целом, отметим, что данная политика потерпела крах в силу ряда причин, на которые мы обратим внимание далее.

Остановимся на кипрской «внутриполитической повестке» более подробно. На протяжении исследуемого периода политическая конкуренция на Кипре строилась в основном по трем линиям нарастающего социального раскола. Первым и наиболее важным элементом, вызывающим

[2] V. Fouskas, *Reflections on the Cyprus Issue and the Turkish Invasions of 1974* „Mediterranean Quarterly Winter”, 2001, p. 105.

разногласия, являлся этнический фактор[3]. Этот раскол между греками-киприотами (82% населения) и турками-киприотами (18% населения) был фактически институционально создан британскими властями, которые поощряли членов обеих этнических общин поддерживать требования и интересы своей собственной этнической группы.

Второе разногласие касалось отношения к колониализму. В греческой общине антиколониализм трансформировался в политическое требование союза или воссоединения с Грецией (энозис) и стал краеугольным камнем мобилизационных усилий греческих национал-патриотов[4]. Подход отдельных лиц и общин к проблеме колониализма представлял собой наиболее острый и вызывающий разногласия политический вопрос.

Третье противоречие было связано с социальными проблемами. В частности, задачи развития страны требовали изъятия церковного имущества с целью последующей национализации. Однако этого не произошло. Церковь в лице своего первоиерарха, ставшего в 1960 году президентом страны, игнорировала решение социальных проблем[5].

Антиколониальное движение на Кипре начало набирать обороты в конце Второй мировой войны. Новая политическая организация под названием Прогрессивная партия трудового народа Кипра (АКЕЛ) оказалась в 1941 году решающей силой, способствующей превращению конфликта в идеологическую битву[6]. Это вызвало реакцию кипрской церкви и правящих классов, что привело к развитию массовых политических организаций – как левых, так и правых. В 1942 году была создана первая общесистемная (панцикприйская) политическая партия правых – кипрская Национальная партия (КЭК), которая поставила себе цель вернуть лидерство в процессе энозиса и противостоять АКЕЛ. Правый взгляд на энозис, однако, не носил антиколониального характера, а принял характер морального, антикоммунистического крестового похода, который в последующие годы усилился[7].

По инициативе Синода Кипрской церкви – ее Высшего органа, в 1950 г. был проведен вышеупомянутый плебисцит о будущем острова, в ходе которого 95% греко-киприотов высказались за воссоединение Кипра с Грецией. В октябре 1950 г. Архиепископом Кипрской Церкви избран архиепископ Макариос, который автоматически стал этнархом (главой нации).

---

[3] D. Carment, P. James, Z. Taydas, *Who intervenes?: ethnic conflict and interstate crisis*, Columbus 2006.

[4] Б. Т. Биктимиров, *Кипрская проблема в политике Великобритании в 1945-1965 годы. Историко-политический анализ*, с. 81.

[5] Y. Katsourides, *Anti-Colonial Struggle in Cyprus*, p. 33.

[6] A. Stergiou, *The Communist party of Cyprus and Soviet policy in the eastern Mediterranean* “Modern Greek Studies Yearbook”, 2014/2015, vol. 30/31, p. 199-221.

[7] Y. Katsourides, *Anti-Colonial Struggle in Cyprus*, p. 39.

В 1950-е годы на Кипре сформировалось другое знаковое политическое движение кипрско-греческого народа – Национальная организация кипрских бойцов (ЭОКА)[8]. ЭОКА превратилась из небольшой группы в стихийное народное движение[9]. 1 апреля 1955 года ЭОКА начала вооруженную борьбу против Великобритании. В ответ британские власти казнили нескольких киприотов-греков, и в марте 1956 года Макариос был сослан на Сейшельские острова. В марте 1957 года будущий лидер острова был освобожден из-под стражи, но ему не сразу разрешили вернуться на Кипр.

Политическая ситуация в Греции в это время часто менялась, пока в 1955 г. премьер Константинос Караманлис, возглавивший Грецию, не сформировал новую внутреннюю и внешнюю политику, важным вектором которой стала интеграция в евроатлантические структуры. Кипр занимал первое место в повестке дня в качестве важнейшего вопроса национальной безопасности Греции. Между тем, в 1955 году «трехсторонняя конференция» по Кипру, антигреческий погром в Стамбуле, произошедший в том же году, и сопротивление Запада включению кипрского пункта в повестку дня ООН оставили многих греков разочарованными западной политикой, тем самым открыв возможности выступать за политику неприсоединения для греческих левых.

16 августа 1960 года Кипр стал независимым государством и членом Британского Содружества Наций, а архиепископ Макариос был избран первым президентом новой суверенной страны – Республики Кипр.

Перед правительством республики стояла задача объединения с Грецией: «Я ни на мгновение не прекращу борьбы, пока не будет достигнут союз с Грецией»,[10] – подчеркивал архиепископ. Идея национальной идентичности так или иначе звучала в каждой его проповеди.

При этом для укрепления позиций церкви и защиты ее интересов Макариос использовал все свои возможности как главы государства, даже в ущерб задачам развития. В июне 1968 г., например, в парламенте ставился вопрос о распределении излишков церковных земель среди неимущего сельского населения за соответствующую компенсацию. Президент занял негативную позицию, и вопрос таким образом был снят.

Здесь важно отметить, что официальный клерикализм государственной политики не мешал хорошим отношениям Кипра с СССР. Так, в одном из писем архиепископу Элладскому Дорофею патриарх Алексий отмечает: «Кипрская Апостольская Церковь дорога Русской Церкви по родственным связям Православия, а потому чада Кипрской Церкви близки нам по духу... Теперешние жестокие мучения его жителей должны быть

[8] D. French, *Fighting EOKA: The British Counter-Insurgency Campaign on Cyprus*, *1955-1959*, Oxford 2015.

[9] Там же.

[10] P. N. Vanezis, *Makarios: Faith and Power*, London 1971, p. 90.

прекращены по велению христианского закона любви к ближнему и в силу гуманной цивилизации нашего времени. Многовековое попрание законных прав греческого кипрского народа должно быть прекращено... Кипрский греческий народ созрел к свободе и самостоятельному волеизъявлению»[11]. В 1964 году происходит знаковое событие – организовано Общество дружбы «СССР-Кипр».

В документах МИД СССР в эти годы, в частности, отмечалось следующее: «Проведенная делегацией работа способствовала решению задач по улучшению отношений между СССР и Кипром… Пребывание делегации дало посольству СССР дополнительно установить полезные контакты с Кипрской Церковью… Сохранить регулярные связи с Кипрской Церковью… Пригласить студентов в МДА из Кипра, и епископа Пафосского Геннадия»[12].

Яркий эпизод в советско-кипрских отношениях происходит в середине 1960-х гг.: «Вашему Превосходительству уже известно о развитии событий на Кипре, которые последовали вслед за агрессией со стороны Турции… я прошу Ваше Превосходительство Вашего Вмешательства для того, чтобы прекратить это бесчеловеческое и жестокое нападение на кипрский народ»[13], – в 1964 году обращается Макариос к советскому лидеру Н.С. Хрущеву по поводу кипрско-турецкого конфликта. Но просьба Макариоса осталась без ответа – СССР не оказал содействия правительству острова. Эскалацию на острове остановили США, хотя, подчеркнем, это и не разрушило многовекторный характер политики президента-архиепископа.

Тем не менее некоторые векторы политики Кипра постепенно изменились. После внутриполитического кризиса 1967 г. отказ от официальной линии на энозис и ориентация на сохранение независимого кипрского государства вызвали серьезные разногласия в синоде кипрской церкви. В своих нападках на архиепископа Макария митрополиты использовали лозунги энозиса, взывали к национальным чувствам греков, ссылаясь на традиции борьбы за воссоединение с Грецией и обвиняли Макариоса в отходе от этой линии.

Архиепископ в этом вопросе не мог не учитывать позицию Турции, которая ставила вопрос самоопределения Кипра в зависимость от равноправия его этнических общин[14]. С 1950 по 1970-е гг. греческая и турецкие общины, в том числе прибегая к военной помощи покровительствующим

[11] „Журнал Московской Патриархии”, 1957, нр. 3, с. 3, 4.
[12] Справка о пребывании на Кипре делегации РПЦ // Опись 11 Пор 12.
[13] Фонд Посольства СССР на Кипре. Опись 5 д.4, папка 4, 1964, с. 55.
[14] А. Г. Нестеров, М. И. Златоустова, *Британский проект урегулирования ситуации на Кипре в 1957-1958 годах: «план Макмиллана»*, Научный диалог, 2017, вып. 5, с. 240-253.

им Греции и Турции, постепенно вели дело к конфликту[15]. Ярким эпизодом этого периода стали греко-турецкие межобщинные столкновения, которые привели к бомбежкам турецкой авиацией баз греческих националистов.

Митрополиты Кипрской церкви выступали против политики правительства по целому ряду вопросов. Они не раз заявляли, что в целях сохранения культурной идентичности необходимо иметь правительство и парламент, которые ориентированы на Грецию.

Враждебность митрополитов к архиепископу по причине его осторожного отношения к «энозису» вылилась в противостояние, когда фактически они стали лидерами антиправительственной оппозиции. Они выступали с открытыми нападками на политику президента, призывали народ к выступлению против правительства; утверждали, что те, кто «ныне правят Кипром», не являются греками. Позиция, занятая руководством церкви, вела к подрыву единства страны. В частности, имя митрополита Анфимоса было связано с деятельностью нелегального «Национального фронта», члены которого совершали нападения на госучреждения, полицейские участки, осуществляли террористические акты, шантажировали население. Некоторые члены этой организации были причастны и к покушениям на президента Макариоса в марте 1970 г.

Уже в этот период реакционная верхушка церкви высказывалась за уход Макариоса с поста президента. На заседании синода 28-30 мая 1970 г. секретарь митрополита Киренейского, один из врагов Макариоса, заявил, что он должен быть или архиепископом или президентом, но не тем и другим одновременно.

В этих условиях архиепископ Макариос вынужден был идти на некоторые уступки. На каждом заседании синода он докладывал о ходе решения вопроса энозиса, стремился убедить митрополитов в том, что в настоящее время добиться энозиса без войны с Турцией невозможно, поэтому нужно искать решения внутри кипрских переговоров. Во время заседания синода в мае 1970 г. Макариос под давлением митрополитов дал согласие на создание при синоде Консультативного совета для решения кипрского вопроса, в состав которого входили бы все члены синода, а также «национально мыслящие» политические деятели, включая оппозицию.

Макариос попросил отложить обсуждение деталей, связанных с энозисом, до очередного заседания синода. Решение синода о создании Консультативного совета вызвало волну возмущений в обществе. Большинство политических лидеров выступили против этого решения и заявили, что такая мера делала бы синод организацией, стоящей над правительством, парламентом и политическими партиями. Они подчерки-

[15] Л. Г. Абрамов, *Кипрское урегулирование в контексте современных подходов к европейской безопасности*, „Вестник РГГУ”. Серия «Политология. История. Международные отношения. Зарубежное регионоведение. Востоковедение», 2010, нр. 4 (47), с. 43-61.

вали, что это является очередной попыткой синода вмешиваться в решение политического вопроса. Указывалось также, что учреждение совета, который намерен проводить в кипрском вопросе политику, отличную от политики правительства, внесло бы дополнительные трудности во внутренней политике. Учитывая отрицательную реакцию абсолютного большинства политических деятелей и населения страны, в очередной раз синод отложил создание совета.

«Антимакариевская» деятельность митрополитов получила поддержку многих политиков. В начале апреля 1970 г. лидер правой оппозиции – генерал Георгиос Гривас выступил с требованиями отстранения архиепископа Макариоса от власти.

В конце 1971 г. в связи с осложненной обстановкой в стране, вызванной активизацией антиправительственных оппозиционных сил, заметно усилилось и вмешательство церковной верхушки в политическую жизнь страны.

Обострение обстановки, усилившееся к концу 1971, переросло в феврале–марте 1972 г. в политический кризис, который был одним из наиболее опасных за все время существования республики. Западные круги взяли курс на то, чтобы или заставить архиепископа подчиниться, или силой отстранить его от власти посредством государственного переворота. Они активизировали компанию по подрыву его авторитета и для борьбы с ним внутри страны объединенный фронт местной оппозиции, церковного руководства и нелегальных организаций, которые к этому времени возглавил вышеупомянутый генерал Гривас. Роль основного исполнителя планов НАТО была отведена Греции, которая использовала свои возможности, прибегая к открытому вмешательству в дела острова.

11 февраля греческое правительство предъявило архиепископу ультиматум, потребовав передачи введенного на остров оружия под контроль ООН, реорганизацию правительства, чистки госаппарата и признание главенствующей роли Афин в решении Кипрского вопроса. На острове сложилась кризисная ситуация.

Требование митрополитов вызвало противоречивый отклик в обществе. 3 марта в Никосии состоялась демонстрация в защиту президента. В адрес президента поступило большое количество телеграмм с поддержкой от различных организаций страны. Все это дало Макариосу моральное право и основание в своем послании от 19 марта отвергнуть требования членов синода, а 10 июня он заявил, что не уйдет с поста президента и продолжит свою работу до 1977 года. При этом Турция всячески стремилась к разделению острова и делала все возможное для достижения этой цели.

В силу проводимой многовекторной политики, не получая поддержку ни от США, ни от СССР, в политическом и военном отношении Кипр оказался изолирован. Президент республики стал также фактически

«персоной нон грата» для США вследствие проводимой им политики неприсоединения.

Агенты Афин, потерпевшие полное политическое поражение на Кипре, решили действовать через иерархов Кипрской Церкви. Митрополиты Анфимос Китайский, Киприанос Киринейский и Геннадий Пафский[16], считавшие Макариоса тайным союзником коммунизма, собрались в начале 1973 года как Священный Синод Православной Церкви Кипра. Они заявили, что исполнение обязанностей Этнарха и Президента несовместимо с Архиепископским служением, ибо это противоречит традиции и канонам церкви, потребовав от Макариоса отказаться от поста Президента.

13 апреля 1973 года Синод объявил о низложении Макариоса. Местоблюстителем архиепископского престола был назначен митрополит Пафский Геннадий. Генерал Гривас, от лица ЭОКА объявил о своем покровительстве Синоду и взял мятежных митрополитов под свою охрану. По всему Кипру прошла волна демонстраций в поддержку Макариоса. Кроме того, последовали заявления поместных православных церквей, в том числе и Русской, в поддержку архиепископа.

В Пафосе с местной радиостанции архиепископ сделал заявление в эфир: «Греческий народ Кипра! Путчисты решили разрушить Кипр, разделить его. Воспротивьтесь им любым способом. Не бойтесь. Продемонстрируйте Вашу волю и Вашу решимость бороться. Присоединяйтесь к лояльным Государству силам. Хунта не должна пройти… И борьба, которую теперь ведет Греческий Кипрский народ, – святая борьба и победа будет за нами. Да здравствует свобода!»[17].

19 июля Архиепископ Макариос выступал перед Советом Безопасности ООН: «Я прибыл сюда, чтобы искать поддержки Международного Сообщества в нашей борьбе за сохранение независимости, единства и территориальной целостности Кипра... Если Организация Объединенных Наций не предпримет ничего, чтобы убедить Турцию уважать ее резолюции, вера малых государств в ООН будет серьезно подорвана»[18].

В то же время на Кипре заговорщики объявили о том, что они свергли Макариоса и заменили его Никосом Сампсоном. В этих условиях у Турции появилась возможность достижения давнего намерения – разделения Кипра[19]. Несмотря на членство страны в НАТО, ее не устраивал рост на острове западного влияния[20].

[16] Mayes Stanley, *Makarios. A Biograph*y, London 1981, p. 221.
[17] ΤΑ ΑΠΑΝΤΑ ιου Αρχιεπιοκοπου Μακαριου Γ′. (Полное собрание речей Архиепископа Макариоса) Λευκωια, 1997. Τ.Β′, Σ. 271.
[18] P. N. Vanezis, *Makarios: Faith and Pow*er, London 1971, p. 80.
[19] И. В. Смольняк, *Средиземноморский рубеж сдерживания: кипрская проблема в американо-турецких отношениях, 1962-1978 гг.*„Вестник Вятского государственного университета”, 2016, нр. 12, с. 42-53.
[20] Van Coufoudakis. *Cyprus and International Politics* // Collection of Essays, Nicosia 2007, p. 219.

20 июля 1974 года турецкие экспедиционные войска высадились на берег Кипра в районе Киринеи. Войска стали продвигаться вдоль побережья, занимая турецкие анклавы. Греческие офицеры Кипрской Национальной гвардии, за немногим исключением, дезертировали. Захватчики быстро продвигались, не встречая практически никакого сопротивления, оккупировав часть острова. Они насильно выселили греческое население из домов, где жили целые поколения их предков. Так образовалась исключительно турецкая зона на Кипре. Остров был разделен.

Архиепископ возвратился на Кипр 7 декабря 1974 г. Его встретили многотысячными демонстрациями[21]. Вскоре он вновь занял пост президента, управляя греческой южной частью острова до своей смерти 3 августа 1977 года. Президент опирался на широкую коалицию как правых, так и левых сил Кипра.

В целом, подводя итог изложенному, отметим следующее:

По разным причинам, о которых мы можем лишь предполагать (стремление к сохранению личной власти, личные симпатии, международная обстановка и пр.), архиепископ-президент Макариос в период своего руководства Республикой Кипр стремился проводить многовекторную политику, балансируя между различными центрами силы в регионе, как глобальными – СССР и Западом, так и региональными – Грецией и Турцией.

Кипр в годы его правления воздерживался от активного участия в евроатлантических структурах, и при этом не мог установить более близкие, по сравнению с существовавшими, отношения с СССР – в силу географической отдаленности идеологических разногласий, возможных имиджевых потерь и т.д.

Данная политика привела в среднесрочной перспективе к росту внутренних противоречий в республике, которые подогревались одними внешними силами (Запад, Греция, Турция), в то время как другие дипломатические контрагенты Кипра (СССР) не могли или не желали оказать содействие стране в решении ее внутренних проблем. Важнейшим фактором внутриполитического взрыва в стране стала ее биэтничность.

Уникальность внутриполитической ситуации на Кипре в исследуемую эпоху заключается в том, что проводником советского, иначе говоря, заведомо «левого» влияния стали правые институты, и в частности церковь. Советский Союз, со своей стороны, использовал в качестве проводника этого влияния РПЦ.

---

[21] *The Cyprus Problem: Historical Review and Analysis of Latest Developments*, Nicosia, 1975, p. 34.

Бібліографія

Источники

Справка о пребывании на Кипре делегации РПЦ, Фонд Посольства СССР на Кипре Опись 11 Пор 12.

Фонд Посольства СССР на Кипре, Опись 5, д. 4, папка 4, 1964, с. 55.

Література

Carment David, James Patrick, Taydas Zeynep, *Who intervenes?: ethnic conflict and interstate crisis*, D. Carment, P. James, Z. Taydas, Columbus 2006.

Fouskas Vassilsis K., *Reflections on the Cyprus Issue and the Turkish Invasion of 1974* „Mediterranean Quarterly Winter", 2001, pp. 99-127.

French David, *The British Counter–Insurgency Campaign on Cyprus, 1955-1959*, Oxford 2015.

Katsourides Yiannos, *Nationalism, anti-colonialism and the crystallisation of Greek Cypriot nationalist party politics* "Commonwealth and Comparative Politics", no. 51(4), 2013.

Mayes Stanley, *Makarios. A Biography*, London 1981.

Stergiou Andreas, *The Communist party of Cyprus and Soviet policy in the eastern Mediterranean* "Modern Greek Studies Yearbook", 2014/2015, vol. 30/31, pp. 199-221.

The Cyprus Problem "Historical Review and Analysis of Latest Developments", Nicosia 1975.

Vanezis P. Nichola, *Makarios: Faith & Power*, London 1971.

Van Coufoudakis. Cyprus and International Politics, Nicosia 2007.

Абрамов Леонид Григорьевич, *Кипрское урегулирование в контексте современных подходов к европейской безопасности* „Вестник РГГУ. Серия «Политология. История. Международные отношения. Зарубежное регионоведение. Востоковедение", 2010, нр. 4 (47), с. 43-61.

Биктимиров Булат Тахирович, *Кипрская проблема в политике Великобритании в 1945-1965 годы. Историко-политический анализ, диссертация кандидата исторических наук*, [Место защиты: Казан. гос. ун-т им. В.И. Ульянова-Ленина], Казань 2009.

„Журнал Московской Патриархии", Москова 1957, нр. 3, с. 3,4.

Нестеров, Александр Геннадьевич, Златоустова Марина Игоревна, *Британский проект урегулирования ситуации на Кипре в 1957-1958 годах: «план Макмиллана»* „Научный диалог", 2017, вып. 5, с. 240-253.

Смольняк Игорь Викторович, *Средиземноморский рубеж сдерживания: кипрская проблема в американо-турецких отношениях, 1962-1978 гг.* „Вестник Вятского государственного университета", 2016, нр. 12, с. 42-53.

ΤΑ ΑΠΑΝΤΑ ιου Αρχιεπιοκοπου Μακαριου Γ′. (Полное собрание речей Архиепископа Макариоса) Λευκωια 1997, Τ.Β′., Σ. 271.

Publikacje członków redakcji periodyku „Orthódoxi Evrópi” za 2022 r.

Publications of editorial staff of the “Orthódoxi Evrópi” periodical for 2022

Публикации редакции журнала „Orthódoxi Evrópi” за 2022 год

Książki / Books / Книги:

1. Antoni Mironowicz, *The Orthodox Church in Poland 1918-1939,* Białystok 2022, ed. University of Bialystok, pp. 124.
2. Antoni Mironowicz, *Protopop zabłudowski, Nestor Kuźmicz,* Białystok 2022, ed. Laboratory of the History of Church at the University of Bialystok, pp. 118.
3. Antoni Mironowicz, *Przywileje Cerkwi prawosławnej przez Zygmunta Augusta nadane,* Białystok 2022, ed. Laboratory of the History of Church at the University of Bialystok, pp. 218.

Artykuły / Articles / Статьи:

1. A. Mironowicz, *O początkach żyrowickiego sanktuarium i monasteru*, part I., „Cerkiewny Wiestnik”, R. LXIX, no. 1, Warszawa 2022, ed. Warsaw Orthodox Metropolis, pp. 38-63.
2. A . Mironowicz, *O początkach żyrowickiego sanktuarium i monasteru,* part II., „Cerkiewny Wiestnik”, R. LXIX, no. 2, Warszawa 2022, ed. Warsaw Orthodox Metropolis, pp. 26-46.
3. A. Mironowicz, *O początkach żyrowickiego sanktuarium i monasteru,* part III., „Cerkiewny Wiestnik”, R. LXIX, no. 3, Warszawa 2022, ed. Warsaw Orthodox Metropolis, pp. 13-47.
4. A. Mironowicz, *Działalność protopopa zabłudowskiego Nestora Kuźmicza na tle epoki*, part. I., „Saeculum Christianum”, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, t. XIX, no. 1/2022, pp. 135-152.
5. A. Mironowicz, *Działalność protopopa zabłudowskiego Nestora Kuźmicza na tle epoki*, part. II., „Saeculum Christianum”, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, t. XIX, no. 2/2022, pp. 88-101.
6. A. Mironowicz, *The Orthodox Church in the Polish and Ruthenian Lands to the end of 13th Century,* part. III, „Orthódoxi Evrópi. Studia do dziejów Kościoła

prawosławnego w Europie Wschodniej", Rocznik Pracowni Historii Europy Środkowo-Wschodniej UwB, vol. 5, Białystok 2022, pp. 13-39.

7. A. V. Mironovicz, *Orthodox Education in Poland during the Interwar Period*. „The Quarterly Journal of St. Philaret's Institute", 2022, iss. 41, ed. St. Philaret's Institute in Moscow, pp. 74-92.
8. A. Mironowicz, *Tragiczne skutki unii brzeskiej 1596 roku,* part. I, „Wiadomości PAKP", Warszawa 2022, no. 10 (395), ed. Warsaw Orthodox Metropolis, pp. 11-13.
9. A. Mironowicz, *Tragiczne skutki unii brzeskiej 1596 roku,* part. II, „Wiadomości PAKP", Warszawa 2022, no. 11 (396), ed. Warsaw Orthodox Metropolis, pp. 13-17.
10. A. Mironowicz, *Katakumby monasteru supraskiego*, „ΕΛΠΙΣ". Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku", no. 24, 2022, ed. University of Bialystok, pp. 41-49.
11. A. Mironowicz, *Pieczęcie i miniatury księcia Izasława Jarosławowicza i jego syna Jaropełka Izasławowicza,* „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. XIII, eds. A. Nowak and M. Kuczyńskiej, Białystok–Kraków 2022, pp. 299-312.
12. A. Mironowicz, *O początkach żyrowickiego sanktuarium,* „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne", Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, no. 119, Lublin 2022, pp. 281-311. Cyt. Mironowicz, A. (2022). O początkach żyrowickiego sanktuarium. *Archiwa, Biblioteki I Muzea Kościelne*, 119, 281-311. https://doi.org/10.31743/abmk.12411
13. А. В. Миронович, *Православное образование в Польше в межвоенный период,* „Вестник Свято-Филаретовского института", вып. 41, Москва 2022, с. 74-92.
14. Антониј Васиљевич Миронович, *Шта је државни суверенитет у Европској унији,* [в:] *Историја као инструмент геополитике. Зборник радова са међународне научне конференције одржане у Београду 14-15 марта 2022. Године*, издање Приредио Зоран Милошевић, Београд 2022, с. 583-592.
15. А. В. Миронович, *Монашеские обители в жизий Православной Церкви на русских землях в X-XIII вв.*, „Международный Научный Вестник. Вестник Объединения Православных Ученых", Воронеж 2022, нр. 1 (33), с. 41-54.
16. А. В. Миронович, *Попытки внедрения церковной унии в русских княжествах, Литве и Польше в XIII–XV вв.*, „Белорусский церковно-исторический вестник", Жировичи. Издательство Минской духовной семинарии, нр. 1, 2022, с. 33-55. [Mironovich A. *Attempts to introduce a church union in the Ruthenian principalities, Lithuania and Poland in the XIII–XV centuries*, „Belarusian Church Historical Bulletin", 2022, no. 1, pp. 33-55].
17. А. В. Міронович, *Нестор Кузьмич, протопоп Заблудівський, ігумен Милецький і Підгаєцький, патріарший екзарх Київської митрополії,* „Церковно-історичний збірник Волинської духовної семінарії", Випуск 3, Луцьк 2022, с. 15-20.
18. А. В. Миронович, *Супрасльский в честь Благовещения Пресвятой Богородицы монастырь,* „Православная Энциклопедия", т. LXVII, Москва 2022, с. 91-97.
19. А. В. Миронович, *Православна церква в Генерал-губернаторстві в 1939-1944*, „Наукові записки Богословсько-Історичного Науково-Дослідного Центру імені архімандрита Василія (Проніна)", нр. 9, Ужгород 2022, с. 209-223.

20. U. A. Pawluczuk*, Виленские типографии в службе Православной Церквив XVI веке,* „Orthodoxi Evropi. Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej". Rocznik Pracowni Historii Europy Środkowo-Wschodniej", vol. 5, Białystok 2022, pp. 66-78.

21. U. A. Pawluczuk*, Drukarnie wileńskie doby nowożytnej* „Rocznik Bialskopodlaski", 2022, vol. XXX, pp. 45-55.

22. M. Mironowicz, *Parafia prawosławna w Czyżach w świetle latopisu cerkiewnego lata 1880-1883*, „Биельский Гостинец", нр. 64, Bielsk Podlaski 2022, pp. 85-94.

23. M. Mironowicz, *Zagraniczni wykładowcy pracujący w szkołach brackich w XVI-XVIII wieku na terenie Rzeczypospolitej*, „ΕΛΠΙΣ Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku", no. 24, (2022), ed. University of Bialystok, pp. 51-55.

24. M. Mironowicz, *Porównanie żywotów Atanazego Filipowicza ihumena brzeskiego i Jozafata Kuncewicza*, „Cerkiewny Wiestnik", no. 1, Warszawa 2023, ed. Warsaw Orthodox Metropolis, pp. 57-63.

25. M. Mironowicz, *Parafie prawosławne wschodniej Białostocczyzny*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", t. LV, 2022, pp. 36-52.

26. M. Mironowicz, *Cerkiew prawosławna w Czyżach*, „Биельский Гостинец", нр. 65, R. 2022, pp. 95-101.

27. M. Mironowicz, *Absolwenci Akademii Zamojskiej w szkołach brackich XVII-wiecznej Rzeczypospolitej*, „Rocznik Bialskopodlaski", t. XXX, R. 2022, pp. 23-35.

28. M. Mironowicz, *Śpiew cerkiewny w brackich szkołach,* „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. XIII, eds. A. Nowak and M. Kuczyńskiej, Białystok–Kraków 2022, pp. 163-171.